UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00257089 3

B
2799
E8B8

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/kantslehrevonkat00buch

WISSEN UND FORSCHEN
SCHRIFTEN ZUR EINFÜHRUNG IN DIE PHILOSOPHIE
BAND 1

KANTS LEHRE
vom
kategorischen Imperativ

Eine Einführung in die Grundfragen der Kantischen Ethik von

Dr. Artur Buchenau

LEIPZIG / FELIX MEINER VERLAG / 1913

B
2799
E8B8

G72383
31.1.58

Copyright 1913 by Felix Meiner in Leipzig.
Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Vorwort.

Es kann nicht der Zweck der hier vorliegenden Schrift über Kants Lehre vom kategorischen Imperativ sein, eine erschöpfende Darstellung der Kantischen Ethik zu geben, wozu es notwendig gewesen wäre, die „Kritik der praktischen Vernunft", die „Metaphysik der Sitten", aber auch die „Kritik der reinen Vernunft" und die „Kritik der Urteilskraft" und die kleineren einschlägigen Schriften in weit höherem Maße heranzuziehen, als das geschehen ist. Dieses Büchlein möchte den Leser vor allem in die Gedankengänge der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" (Philos. Bibl., Bd. 41) einführen und zugleich zur ersten Einleitung in die Probleme der kritischen Ethik dienen. Die Darstellungsweise und die ganze Anlage ist dabei so gewählt worden, daß die unten folgenden Gedankengänge auch für solche verständlich sein dürften, die, wie etwa die Primaner unserer Gymnasien und Ober-Realschulen oder die Schülerinnen der Ober-Lyzeen und der Oberklassen der Studienanstalten zu diesem Büchlein als zu einer ersten Einführung in die ethischen Grundfragen überhaupt greifen.

Der Verfasser hat versucht, gemeinverständlich und einfach zu schreiben und dabei dankbar die Erfahrungen benutzt, die er bei den Vorlesungen an der Volkshochschule und am Berliner Lehrer-Verein gesammelt hat. Die Lehrerschaft, die sich mehr und mehr mit der Kantischen Philosophie zu beschäftigen beginnt, wird hoffentlich wie dem gesprochenen so auch dem geschriebenen Wort ihr Interesse entgegenbringen. Möchte sie sich durch die Ausführungen dieser Schrift davon überzeugen lassen, daß der Kantischen, oder, wenn man lieber

will, der kritischen Philosophie die Zukunft gehört. In diesem Sinne handelt es sich hier nicht bloß um eine philosophiegeschichtliche Darstellung, sondern um einen, wenn auch bescheidenen Versuch, dem Leser bei seinem systematischen Nachdenken zu helfen und ihn einige Schritte weiterzuführen. Daher dürfte diese Schrift auch den Studierenden der Philosophie vielleicht nicht ganz unnütz erscheinen.

Der philosophische Standpunkt des Verfassers ist im wesentlichen derjenige, den er in fünfjähriger Arbeit an der Marburger Universität bei seinen hochverehrten Lehrern Hermann Cohen und Paul Natorp hat kennen lernen und der sich ihm in weiteren 8 Jahren unausgesetzten Kant-Studiums bewährt hat. Die Literatur über die einschlägigen Probleme ist, wie der Kenner leicht ersehen wird, verfolgt worden, doch konnte bei der durch den Zweck des Buches gebotenen Kürze auf Strittiges und abweichende Ansichten nur ausnahmsweise eingegangen werden.

Der Verfasser hat versucht, die großen Linien der Kantischen Lehren scharf herauszuarbeiten und verzichtet deshalb darauf, im einzelnen an den Kantischen Positionen herumzukritteln und zu deuteln, wie das leider Kant gegenüber in der philosophischen Literatur Mode geworden ist. Man sollte doch nie vergessen, daß es sich hier um die Schöpfung eines der wenigen und seltenen Genies der Menschheit handelt, zu dessen Verständnis wahrhafte eigene, jahrelange und entsagungsvolle Arbeit gehört. Gewiß soll die Kantische Philosophie nicht nur einen Abschluß, sondern zugleich einen fruchtbaren Anfang bedeuten, damit ist aber nun nicht gesagt, daß jeder Doktorand nach einjährigem Studium der drei Kritiken auch bereits das Recht hätte, den „Weisen von Königsberg“ zu schulmeistern. Dem Genie in Wissenschaft und Kunst gegenüber ziemt Bescheidenheit, und das hier vorliegende Büchlein würde glauben, seinen Zweck erfüllt zu haben, wenn es auch in dieser Hinsicht den Leser zu belehren vermocht hätte, welche Distanz man gegenüber einem so gewaltigen und umfassenden Genie, wie es Kant darstellt, einzunehmen hat. —

Die Kantischen Werke sind durchweg in der Ausgabe

der Philosophischen Bibliothek (Felix Meiner) zitiert. Da, wo nur die Seiten- und Zeilenzahl angegeben ist, handelt es sich um Anführungen aus der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ An verschiedenen Stellen ist auf das vortreffliche Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe von Kirchner-Michaelis verwiesen, das bereits in 6. Auflage vorliegt (Felix Meiner, Leipzig 1911) und das besonders dem Anfänger gute Dienste zu leisten vermag. Der Neubearbeiter C. Michaelis hat erfreulicherweise in umfangreicher Weise die Kantischen Schriften benutzt und auf sie verwiesen.

Berlin, 22. April 1913.

Dr. Artur Buchenau.

Meiner lieben Frau Margarete

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort III

Erstes Kapitel: Das Problem der reinen Ethik 1

1. Die transscendental Methode 1
2. Die Ethik als Theorie der Sittlichkeit 3
3. Reine und angewandte Ethik 6
4. Der reine Wille 8
5. Wert und Bedeutung der praktischen Philosophie . . . 11
6. Sein und Sollen 16
7. Plato und Aristoteles 20

Zweites Kapitel: Die Formulierung des Sittengesetzes . 21

1. Wollen und Begehren 21
2. Die Ethik nicht Lehre vom „Zweck des Lebens“ . . . 22
3. Der „gute Wille“ 24
4. Die allgemeine Gesetzmäßigkeit als Prinzip des Willens . 27
5. Das Beispiel des falschen Versprechens 28
6. Geltung des Sittengesetzes für vernünftige Wesen überhaupt 30
7. Prinzip und Formel 33
8. Die „Exposition“ des Sittengesetzes 34
9. Die Realität des Sittlichen 36

Drittes Kapitel: Kants Lehre vom „kategorischen Imperativ“ 40

A. Begriff und Bedeutung des „kategorischen Imperativs“ . . 40

1. Kants Stil 40
2. Wille und praktische Vernunft 41
3. Die Voraussetzung des Imperativs 43
4. Objektiv — subjektiv 44
5. Kategorische und hypothetische Imperative 45
6. Die Einteilung der Imperative 48
7. Die Frage der Möglichkeit der Imperative der beiden ersten Gruppen 49
8. Die Möglichkeit des kategorischen Imperativs 51

Seite

9. Die erste Formel des kategorischen Imperativs 53
10. Die zweite Formel des kategorischen Imperativs 55
11. Analytische und synthetische Betrachtungsweise 57
12. Der Mensch als Vernunftwesen Endzweck 59
13. Die dritte Formel des kategorischen Imperativs 61
14. Beispiele dazu 63
15. Vernunftwille und allgemeingesetzgebender Wille . . . 65
16. Der Begriff des „Reichs der Zwecke“ 68
17. Sinnenwelt und Verstandeswelt 72
18. Die Idee des Guten und die Wirklichkeit 74

B. Der Begriff der Autonomie 76

1. Die drei Stufen des Wollens 76
2. Autonomie als Selbstgesetzgebung und Selbstbestimmung . 77
3. Stoff, Form und Inhalt 79
4. Utilitarismus und Gefühlsmoral 80
5. Der Begriff der Vollkommenheit 83
6. Der Mangel der heteronomen Prinzipien 83

C. Die Idee der Freiheit 85

1. Vorstellung, Begriff, Idee 85
2. Die Ideen als Maximen der Forschung 87
3. Nur eine Idee? 87
4. Die Position des kritischen Idealismus 89
5. Die Welt- und die Seelen-Idee 91
6. Freiheit und Kausalität 93
7. Beobachtung und Erklärung nicht dasselbe wie Beurteilung 94
8. Die praktische Freiheit 97
9. Die Freiheit als Idee 98
10. Das Prinzip der Freiheit nach der „Grundlegung“ . . . 101
11. Die Frage der Möglichkeit des kategorischen Imperativs . 109

Viertes Kapitel: Der Begriff der Pflicht und das Problem der Anwendung des Sittengesetzes 111

1. „Grundlegung“ und „Kritik“ 111
2. Das Problem der Anwendung 112
3. Das Sittengesetz und das Doppelgefühl der Lust und Unlust 113
4. Der Pflichtbegriff und Kants „Rigorismus“ 116
5. Pflicht kein Erfahrungsbegriff 120
6. Die Einheit der ethischen Grundbegriffe 124

Erstes Kapitel:

Das Problem der reinen Ethik.

1. Die transscendentale Methode.

Wenn Kant seine drei Hauptschriften als „Kritiken" bezeichnet (1. Kritik der reinen Vernunft, 2. Kritik der praktischen Vernunft, 3. Kritik der Urteilskraft), so geschieht das auf Grund der Einsicht, daß die Philosophie zu beginnen hat nicht mit Aussagen über die Dinge, sondern mit der kritischen Untersuchung der Möglichkeit der Erkenntnis, mit der Frage, inwiefern und in welchem Umfange eine Erkenntnis von Gegenständen überhaupt möglich ist. Philosophie hat es also nicht unmittelbar mit den Dingen, mit bestimmten Gegenständen zu tun, sondern mit unserem Denken oder, sagen wir genauer, unserem Urteil über die Dinge. Das ist der Sinn der von Kant begründeten, wenn auch nicht erfundenen „transscendentalen Methode", daß gewisse Elemente unseres Bewußtseins, die der psychologischen Zergliederung nicht mehr fähig sind, als Elemente des erkennenden Bewußtseins auszuzeichnen sind, und zwar als solche, die notwendig und zureichend sind, um das Faktum der Wissenschaft zu begründen und zu verteidigen.

Was heißt das nun: „transscendental"? In der „Kritik der reinen Vernunft" (68, 7—11) führt Kant aus: „Ich nenne alle Erkenntnis transscendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt." Es zeigt sich hier, daß es zum Verständnis des Begriffs des Transscendentalen zuvor erforderlich sein wird, festzustellen, was Kant unter „a priori" versteht. Die beiden

Gegensatzbegriffe: a priori — a posteriori (eigentlich: von dem Früheren — von dem Späteren) spielen in der Geschichte der Philosophie eine große Rolle. Schon Aristoteles unterschied das „von Natur" Frühere von dem „für uns" Früheren. Ihm ist die Erkenntnis aus den Ursachen oder aus dem Allgemeinen die Erkenntnis aus dem von Natur Früheren, für uns Späteren, die Erkenntnis aus den Wirkungen oder aus dem Besonderen der Sinne ist ihm die Erkenntnis aus dem von Natur Späteren, für uns Früheren[1]). Der Begriff hat dann in der mittelalterlichen und neueren Philosophie die verschiedensten Wandlungen durchgemacht, insbesondere ist manche Unklarheit dadurch verursacht worden, daß man das logische und das zeitliche Prius nicht immer scharf auseinandergehalten hat. Kant verwendet den Begriff des „a priori" — daran ist von vornherein festzuhalten — streng logisch, erkenntnistheoretisch; denn, was das zeitliche Werden unserer Erkenntnisse anbetrifft, ist er der Ansicht „daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange" (Kr. d. r. V. 46, 1—2). Der berechtigte Grundgedanke des sog. Empirismus wird also von Kant, wie dieser erste Satz der „Einleitung" zur „Kr. d. r. V." zeigt, in dem Kant noch hinzufügt: „Daran ist gar kein Zweifel", durchaus anerkannt, und so besteht denn in der Tat so wenig ein Gegensatz zwischen dem richtig verstandenen „Empirismus" und dem Kantischen „Idealismus" oder „Apriorismus", daß Hermann Cohen seiner Interpretation der „Kritik der reinen Vernunft" den Titel geben konnte: „Kants Theorie der Erfahrung" (1. Auflage 1871; 2. Auflage 1885). Der Begriff der Erfahrung enthält eben das Problem der Erkenntnis, keineswegs eine Lösung desselben; denn wenn man sagt, daß ein bestimmter Gegenstand „in der Erfahrung gegeben" sei, so ist das noch keine Antwort auf die Frage, wie denn eine solche Erkenntnis möglich sei.

Wenngleich nun, so fährt Kant an der zitierten Stelle fort (46, 13—15): „alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der

[1]) Kirchner-Michaelis, S. 80.

Erfahrung". Denn es könnte doch unser Erkenntnisvermögen, durch bestimmte sinnliche Eindrücke nur angeregt, aus sich selbst etwas Eigenes zu dem dargebotenen Stoff hinzutun, und so wäre unsere Erkenntnis ein Produkt aus dem Stoff der Erfahrung und den von dieser unabhängigen Elementen. Kant bezeichnet diese letzteren Erkenntnisse als a priori und schreibt ihnen die Merkmale der strengen Notwendigkeit und der Allgemeingültigkeit zu. Freilich ist damit der Begriff des a priori noch nicht bestimmt, sondern nur beschrieben. Denn woher sollen wir wissen, welche Erkenntnisse nun „streng notwendig und allgemeingültig" sind? So geht die Frage weiter nach der Möglichkeit des a priori. Eine darauf gerichtete Untersuchung aber ist eine „transscendentale". Es ist also die Aufgabe der „transscendentalen" Untersuchung, die Behauptung solcher apriorischer Sätze (wie sie z. B. in der Mathematik und in der reinen Naturwissenschaft aufgestellt werden!) zu rechtfertigen. Nicht ein bestimmter Gegenstand soll als a priori gelten, sondern, gemäß der oben gegebenen Definition des Transscendentalen, allein die Erkenntnisart.

2. Die Ethik als Theorie der Sittlichkeit.

Diese zunächst etwas fernliegend scheinenden Bemerkungen werden sich nun sogleich als fruchtbar erweisen, wenn wir weitergehen zu der eigentlichen in diesem ersten Kapitel zu erledigenden Grundfrage, der nach der Möglichkeit einer reinen Ethik. Denn auch die Ethik im Kantischen Sinne hat es nicht sowohl mit bestimmten Dingen zu tun, als mit unserer Erkenntnisart, mit unserem sittlichen Urteil. So wie die theoretische Philosophie sich mit unseren Urteilen über die Erfahrungsrealität beschäftigt, so die praktische Philosophie mit unseren Urteilen über die sittliche Realität. Das System solcher Urteile kann man bezeichnen als: Theorie. Ethik ist danach die Theorie der Sittlichkeit. Sie ist eine Theorie, eine Wissenschaft und insofern scharf zu scheiden von der empirischen „Moral", die der Ausdruck ist für eine Reihe, eine Sammlung von Vorschriften unseres tatsächlichen Handelns.

Die griechische Philosophie unterschied (3. 2 ff.) die drei Wissenschaften der Physik, Ethik und Logik (Lehre von der „Physis" = „Natur"), vom „Ethos" (= Sitte, Gesinnungsart) und vom Logos (= Denken). Während die Physik die Lehre von den Gesetzen der Natur, ist die Ethik die Lehre von den Gesetzen der Freiheit. Die Begriffe: „Gesetz" und „Freiheit" werden also von Kant von vornherein zusammengedacht, und es gäbe kein schlimmeres Vorurteil, als zu glauben, die Ethik habe es, weil mit der ‚Freiheit', darum auch mit so etwas wie Willkür zu tun. Vielmehr — sofern die Ethik die Lehre von der Freiheit ist, sofern ist sie auch die Lehre von einer bestimmten Gesetzlichkeit, die allerdings — das ist die Behauptung, die es zu erweisen gilt — eine andere als die Naturgesetzlichkeit ist. Physik und Ethik gehören gegenüber der Logik in eine Gruppe, weil sie beide auch einen empirischen Teil haben können: denn jene hat es als empirische Disziplin zu tun mit der Natur als dem Gegenstande der Erfahrung, diese aber als ebensolche muß dem Willen des Menschen die Gesetze bestimmen, sofern dieser von Naturbedingungen abhängig ist. Die Ethik erwägt dabei die Gesetze, nach denen alles geschehen soll, doch darf sie darum nicht gänzlich unterlassen zu betrachten, welches die Bedingungen sind, unter denen oft das, was geschehen sollte, in der Tat doch nicht geschieht (z. B. Einfluß der Leidenschaften, des Alkohols, der Vererbung). Kants „Apriorismus" hindert ihn also durchaus nicht, die Berechtigung auch der empirischen Untersuchung in der Ethik anzuerkennen.

Freilich hat aber die Ethik außer dem empirischen einen rationalen (oder reinen) Teil. Jenen bezeichnet Kant als „praktische Anthropologie" d. h. also praktische Kunde vom Menschen, diesen sollte man „eigentlich Moral" (4, 20) nennen. Die empirische Ethik ist also eine Lehre vom Menschen wie er ist und setzt insofern die reine Ethik voraus, in der es gilt, erst einmal den Begriff vom Menschen zu gewinnen[1]). Um der Wissenschaft willen ist es sehr wünschenswert, daß der reine

[1]) S. Hermann Cohen, Ethik des reinen Willens, S. 3.

und der empirische Teil der Ethik scharf voneinander gesondert werden, ist es doch „nicht Vermehrung, sondern Verunstaltung der Wissenschaften, wenn man ihre Grenzen ineinanderlaufen läßt“ (Kr. d. r. V. 23, 13—15). Freilich liegt es dem Geschmack der Menge näher, Empirisches mit Rationalem zu vermischen (4, 7 u.), die Natur der Wissenschaft dagegen erfordert es, der praktischen Anthropologie eine „Metaphysik der Sitten“ voranzuschicken.

Das ist allerdings ein, wie Kant selbst einmal bemerkt, recht schwerfälliger Name, in dem unser Philosoph indes auch nur an die Terminologie seiner Zeit anknüpfte, die diesen Aristotelischen Ausdruck mit Vorliebe verwandte. Als Metaphysik (= gr. τὰ μετὰ τὰ φυσικά) hatten die Schüler des Aristoteles die hinter die Physik eingereihten Bücher des Meisters bezeichnet. Dieser zunächst ganz äußerliche Buchtitel wurde dann von den Neuplatonikern viel tiefer gedeutet als er gemeint war, und seitdem war Metaphysik die Lehre von dem über die Natur Hinausgehenden („Transscendenten“). Aristoteles selber hatte diesen Teil seiner Philosophie als „erste Philosophie“ oder als die Wissenschaft von den Prinzipien und Ursachen bezeichnet (Metaph. I, 2, p. 982). Kant (4, 9) versteht unter Metaphysik diejenige Philosophie, welche lediglich aus Prinzipien a priori ihre Lehren vorträgt, aber nicht, wie die Logik bloß formal, sondern auf bestimmte Gegenstände des Verstandes bezogen ist. Er unterscheidet, wie sich aus der oben (S. 3) angegebenen Einteilung der Philosophie ohne weiteres versteht, eine Metaphysik der Natur und eine Metaphysik der Sitten.

Eine solche „Metaphysik der Sitten“ ist notwendig, um zu wissen, wieviel reine Vernunft zu leisten vermag und aus welchen Quellen sie diese Belehrung schöpft. Die Frage ist also, was reine Vernunft zu leisten vermöge oder, anders ausgedrückt, das Problem ist das der Gesetzlichkeit, der Notwendigkeit gegenüber der Zufälligkeit der Erfahrung. Eine solche reine Moralphilosophie ist nach Kants Ansicht von der größten Bedeutung, sie muß aber auch wirklich von allem Empirischen, zur bloßen Anthropologie Gehörenden befreit werden.

Gibt es denn aber überhaupt eine derartige reine Ethik?

Darauf antwortet Kant: Die Idee der Pflicht (und des Sittengesetzes) lehrt uns das. Daß wir diese Ideen in uns tragen, ist (wie es in der Kritik der praktischen Vernunft des öftern heißt) „gleichsam ein Factum". Nicht als ob diese Begriffe damit, daß wir sie in unserem „Bewußtsein" antreffen, auch sogleich geklärt oder gar gerechtfertigt wären! Nur vorläufig wollen wir uns damit begnügen, sie in uns als „Quasi-Facta" vorzufinden.

3. Reine und angewandte Ethik.

Moralische Gesetze müssen absolute Notwendigkeit bei sich führen. Das Gebot: ‚Du sollst nicht lügen' z. B. kann ja nicht nur für uns zufällige Menschen gelten, sondern es gilt schlechterdings für jedes Vernunftwesen; denn die Lüge hebt jede vernünftige Aussage und damit jede auf Vernunft gegründete Gemeinschaft bewußt auf. Der Grund der Verbindlichkeit dieses Gesetzes liegt eben nicht in der „Natur des Menschen" oder den (ja auch stets zufälligen) äußeren Umständen der Welt, sondern a priori lediglich in Begriffen der reinen Vernunft. Sowie irgend etwas Empirisches (seien es auch empirische Prinzipien!) vorhanden oder beigemischt ist, liegt nur eine praktische Regel vor, nicht aber ein moralisches Gesetz. Jene gilt stets relativ, beschränkt, dieses absolut, unbeschränkt. Für die tatsächlichen Handlungen des Menschen, die ja stets der Welt der Erscheinungen, also der Erfahrung, angehören, können wir also freilich nie über solche praktische Regeln hinauskommen.

Die Frage darf demnach nicht so gestellt werden: hat auf meine Handlungen das Sittengesetz, die sittliche Forderung z. B. der Wahrhaftigkeit Anwendung — oder nicht? Das absolute moralische Gesetz spricht eine schlechthin-gültige Voraussetzung für Vernunftwesen überhaupt aus, wofern solche Vernunftwesen das von ihnen Erkannte verwirklichen wollen, d. h. handeln. Nur zweierlei ist da möglich: entweder solche Gesetze gelten oder nicht. Könnte man das letztere nachweisen, so gäbe es überhaupt keine Ethik als reine Moralphilosophie. Indes — das Vernunftgesetz bestreiten, heißt zugleich die Vernunft bestreiten! „Verachte nur Vernunft und

Wissenschaft . . .“ Gebe ich also den Menschen als Vernunftwesen zu — und wie sollte ich das nicht, zeigt doch schon die bloße Bestreitung, die ganze Diskussion, daß ich die Vernunft, das Vermögen zu urteilen bereits voraussetze — so muß es auch ein Vernunftgesetz geben, und es gilt erstlich dieses auf- und festzustellen (reine Ethik) und zweitens, es auf den Menschen der Wirklichkeit anzuwenden (empirische Ethik). Diesen Gedanken formuliert Kant in der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ einmal folgendermaßen: „Alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teil, und, auf den Menschen angewandt, entlehnt sie nicht das Mindeste von der Kenntnis desselben (Anthropologie), sondern gibt ihm als vernünftigem Wesen Gesetze a priori, die freilich noch durch Erfahrung geschärfte Urteilskraft erfordern, um teils zu unterscheiden, in welchen Fällen sie ihre Anwendung haben, teils ihnen Eingang in den Willen des Menschen und Nachdruck zur Ausübung zu verschaffen (6. 3—12). Es beruht also zwar die gesamte Ethik auf dem „reinen“ Teile, aber darum soll die Anwendung auf den Menschen keineswegs unterbleiben. Die Anthropologie selber freilich ist keine eigentliche Wissenschaft in dem strengen Sinne, daß sie wie Mathematik und Physik Gesetze enthielte. Sie muß sich mit einer Summe von Beobachtungen und Erfahrungen über den Menschen wie er ist, begnügen.

Daß Kant keineswegs reiner „Apriorist“ gewesen in dem Sinne, als ob er sich für derartige empirische, anthropologische Untersuchungen nicht interessiert hätte, zeigt seine „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ (Band 44), die voll der feinsten psychologischen Beobachtungen und Bemerkungen ist und beweist, wie sehr Kant auch „den Menschen der Wirklichkeit“ kannte. „Reine Ethik“ und „Tatsachenforschung“ schließen also einander durchaus nicht aus, sondern je gründlicher jene angelegt sein wird, um so klarer und bewußter wird diese erfolgen können. Die Vermittlung zwischen den „reinen“ Gesetzen und den „empirischen“ Tatsachen fällt nach Kantischer Terminologie der „Urteilskraft“ zu, die die Fähigkeit ist, das Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken (s. Kritik der Urteilskraft S. 15 u. 284).

In der Ethik sind also drei Etappen gleichsam zu unterscheiden: erstens die Entdeckung des reinen, sittlichen Gesetzes, zweitens die Erkenntnis, daß es auf den Menschen anzuwenden ist, da dieser als Vernunftwesen durch dasselbe bestimmt wird und drittens die Frage: wie denn im einzelnen Falle das für den Menschen geltende Gesetz angewandt wird.

Eine solche „Metaphysik der Sitten" ist nun unentbehrlich nicht bloß aus theoretischen Interessen und Beweggründen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbnis unterworfen bleiben, solange dieser „Leitfaden" (6, 22), diese oberste Norm ihrer richtigen Beurteilung fehlt. Wir können das soziale Leben gar nicht richtig beurteilen, ohne uns erst über die höchste Norm des Sittengesetzes völlig im klaren zu sein. Sehr leicht unterliegen wir sonst der Täuschung, daß wir dasjenige, was bloß der sittlichen Forderung gemäß („legal") ist, schon für ethisch („moralisch") halten. Die Handlung muß, um als sittlich bezeichnet werden zu können, nicht nur dem sittlichen Gesetze gemäß geschehen, sondern auch um desselben willen.

Suchen wir nun das sittliche Gesetz in seiner Reinheit, so müssen wir das in der reinen Philosophie tun. Diese — nach dem Kantischen Sprachgebrauch: ‚die Metaphysik der Sitten' — muß also vorangehen. Das aber wäre keine Philosophie, wenn man die reinen Prinzipien mit den empirischen vermischt, sondern das ist die Art der „gemeinen Vernunfterkenntnis", des „gesunden Menschenverstandes", auf den sich diejenigen so gerne berufen, denen tiefere, gründliche Untersuchungen unbequem sind. Die Eigenart aller Philosophie ist es, in streng abgesonderter Weise das Reine und das Empirische vorzutragen, und wenn das für alle Philosophie, so gilt es ganz besonders für die Moralphilosophie, „weil sie eben durch diese Vermengung sogar der Reinigkeit der Sitten selbst Abbruch tut und ihrem eigenen Zwecke zuwider verfährt". (6, 41 bis 7, 2).

4. Der reine Wille.

Kants Unternehmen der Begründung einer reinen Ethik ist nun keineswegs zu verwechseln mit einer allgemeinen prak-

tischen Weltweisheit, so wie sie Christian Wolff geliefert hat. So wie die allgemeine Logik vom Denken überhaupt, so handelt die allgemeine Weltweisheit vom Wollen überhaupt, die Transscendentalphilosophie Kants dagegen nur vom reinen Denken und so auch die „Metaphysik der Sitten" nur vom reinen Willen. Was heißt das nun: „ein reiner Wille"? Es ist darunter zu verstehen ein solcher Wille, der ohne alle empirischen Beweggründe (oder wie Kant meist sagt: „Bewegungsgründe") völlig aus Prinzipien, aus Grundsätzen a priori bestimmt wird (7, 13).

Gibt es denn aber so etwas wie einen reinen Willen überhaupt? Diese Frage ist falsch gestellt, sie zeigt vielmehr, daß man das ganze Problem der Ethik als einer Theorie der Sittlichkeit noch nicht verstanden hat! So durfte in der Naturwissenschaft ja auch Galilei nicht von vornherein fragen: gibt es eine solche gleichförmige, geradlinige Bewegung in der Natur, wie sie von mir vorausgesetzt wird? Daß diese nur in der methodischen Abstraktion „existiert", also eine reine „Hypothesis", eine Grundlegung des erkennenden Geistes ist, darüber war sich Galilei vollkommen klar, und eben durch diese seine (an Plato erinnernde) Methode wurde er zum Begründer der modernen Physik, während Aristoteles und die Aristoteliker, die von der Beobachtung der in der Natur vorhandenen Bewegungen ausgingen, zu den Bewegungsgesetzen nicht zu gelangen vermochten. Genau entsprechend ist das Verhältnis in der Ethik, nur daß es sich hier nicht um die Naturwelt, sondern um die „Sittenwelt" handelt. Der „reine Wille", das ist eine methodische Abstraktion, die man machen muß, um das Gesetz des Willens, das Gesetz des sittlichen Lebens zu finden. „Geben" im Sinne des Daseins kann es einen solchen Willen freilich nicht, denn jeder vorhandene Wille, besser: jedes tatsächliche Wollen ist ja sicherlich durch irgendwelche „empirische Beweggründe" bestimmt. So gibt es überhaupt keine reine Vernunft, denn deren Begriffe sind für sich betrachtet nur Möglichkeiten; eine solche „Möglichkeit" aber nennt man in der mathematischen Naturwissenschaft ein — Gesetz, und so ist die Voraussetzung der Reinheit gleichbedeutend

mit derjenigen der Gesetzlichkeit überhaupt, an der man nicht wohl mit Sinn zweifeln kann.

Es gibt also kein größeres Mißverständnis, als wenn man „rein" mit „leer" gleichsetzen zu dürfen glaubt. „Leer", befreit ist ein solcher Wille nur von empirischen, d. h. aus der (zufälligen) Erfahrung „geborgten" Beweggründen, aber darum ist er nicht indifferent, sondern völlig bestimmt und zwar — durch die Vernunft. Man könnte daher auch, wie das Paul Natorp[1]) tut, statt des reinen Willens vom „Vernunftwillen" sprechen. Sicherlich muß alles Wollen schließlich „insofern es ein Hervorbringungs-Vorstellen ist, auf einen Gegenstand bezogen sein, welcher als der hervorzubringende vorgestellt wird, es muß also, ‚freilich unleugbar' (Kr. d. pr. V. S. 44) alles Wollen seinen Gegenstand haben, aber zunächst handelt es sich nicht um diesen, sondern in erster Linie um den Willen selbst"[2]). Nicht um die als hervorzubringende gedachten Gegenstände dreht sich die Frage in ihrem Angelpunkte, noch um deren Gesetzmäßigkeit, um deren Realität, sondern darum handelt es sich, ob für den Willen selbst eine Gesetzmäßigkeit bestimmbar wird.

Die Aufgabe der „Metaphysik der Sitten" oder — sagen wir kürzer — der Ethik ist es demgemäß, die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens zu untersuchen (7, 23), nicht dagegen kann es ihr obliegen, die Bedingungen und Weisen des menschlichen Wollens überhaupt zu untersuchen; denn „diese sind größtenteils aus der Psychologie geschöpft". Es wird also die eigentlich logisch-erkenntnistheoretische, auf die Entdeckung des Sittengesetzes gerichtete Untersuchung von Kant scharf von der psychologischen geschieden. Diese ist dem Umfange nach allgemeiner, umfassender, sie bezieht sich auf alles menschliche Wollen, wie wir hinzufügen können, einschließlich der Begehrungen und Triebe, jene dagegen, die man auch die der reinen Ethik nennen

[1]) Sozialpädagogik[2]. S. 74. Auf diese Ausführungen zur Psychologie des Willens sei hier mit Nachdruck hingewiesen; sie sind eine freie Weiterbildung Kantischer Gedanken, die sich sodann auch für die Pädagogik als außerordentlich fruchtbar erweisen.

[2]) S. Hermann Cohen, Kants Begründung der Ethik [2]) S. 190.

könnte, ist inhaltlich bestimmter: sie fragt nach der Möglichkeit, das heißt nach der Gesetzlichkeit eines reinen Willens.

Man könnte diese Grundgedanken auf das folgende zur Veranschaulichung vielleicht nützliche Schema bringen:

Logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung	psychologische
der reine Wille	das gesamte menschl. Wollen
Möglichkeit (Gesetzlichkeit)	Wirklichkeit (praktische Regeln)
reine Ethik	angewandte Ethik

5. Wert und Bedeutung der praktischen Philosophie.

Die ganze „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", in deren Gedankengänge diese Schrift in der Hauptsache einführen will, hat sich nun kein anderes Ziel gesetzt, als die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität, was „allein ein in seiner Absicht ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäfte ausmacht" (8, 37—39). Man darf also auch nicht mehr in der „Grundlegung" erwarten als diese prinzipielle Untersuchung, die diese Abhandlung ja allein zu einer philosophischen macht. Die Mißverständnisse der Kantischen Ethik erklären sich zum Teil dadurch, daß man in ihr etwas ganz anderes als philosophische, also theoretische Darlegungen gesucht hat. Man hat geglaubt, es sei die Aufgabe der philosophischen Ethik, auf die Frage zu antworten, was man zu tun habe, um gut und ehrlich, um weise und tugendhaft zu sein. Dazu bedarf es indessen, wie Kant ganz ruhig und vorurteilslos erklärt, „keiner Wissenschaft und Philosophie" (23, 2). „Das ließe sich auch wohl schon zum voraus vermuten," heißt es an dieser Stelle weiter, „daß die Kenntnis dessen, was zu tun, mithin auch zu wissen jedem Menschen obliegt, auch jedes, selbst des gemeinsten Sache sein werde" (23, 4—8).

Die praktische und die theoretische Vernunft sind hier geradezu in umgekehrter Lage. Wenn man nämlich im Theo-

retischen das Gebiet des Sinnlichen verläßt, gerät man in allerlei Widersprüche und Schwierigkeiten, umgekehrt kommt man im Praktischen eben dadurch zur Klarheit, daß man von den sinnlichen Triebfedern absieht. Dabei ist sogar, wie Kant nicht ohne Ironie bemerkt, die sogenannte „gesunde Vernunft" oder der „gemeine Menschenverstand" (der „bon sens", wie die Franzosen sagen) dem des Philosophen vorzuziehen; denn zu einem anderen Prinzip wird ja auch dieser nicht gelangen, sein Urteil wird aber leicht — gerade infolge seiner Gelehrsamkeit und Bücherweisheit — durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Erwägungen in die Irre geführt (23, 30). Wäre es da nun nicht das einfachste, es in der „praktischen Philosophie" bei dem gemeinen, naiven Urteil des gesunden Menschenverstandes bewenden zu lassen? Warum überhaupt den Menschen von seiner glücklichen Einfalt abbringen? Nun, so könnte man zunächst einwenden, so schön die Unschuld ist, so leicht unterliegt sie doch der Verführung! Daher bedarf auch die Weisheit, obgleich sie im allgemeinen mehr im Tun und Handeln besteht als im Wissen, der Wissenschaft, nicht sowohl um von ihr zu lernen, als um ihrer Vorschrift Eingang und „Dauerhaftigkeit" zu verschaffen. Indem auf der einen Seite uns schwachen Menschen die Pflicht[1]) in „unnachlaßlicher" Weise, also absolut gebietet, auf der anderen Seite aber die ungestümen Ansprüche der uns „so billig scheinenden" Leidenschaften stehen, entsteht, wie Kant das mit einem aus seiner „Kritik der reinen Vernunft" entlehnten Ausdruck nennt, eine natürliche Dialektik, d. h. ein Hang in uns, gegen die strengen Gebote der Pflicht zu vernünfteln und entweder ihre Gültigkeit oder doch ihre ganze Strenge und „Reinigkeit" zu bezweifeln und sie womöglich unseren Wünschen und Neigungen angemessener zu machen, das heißt — zu verderben.

Daher ist es doch, und nicht nur aus theoretischen (d. h. Erkenntnisgründen), sondern gerade aus praktischen Gründen im gewöhnlichen Sinne dieses Worts für die gemeine Menschen-

[1]) S. über den Pflichtbegriff unten Kapitel IV.

vernunft geboten, zur praktischen Philosophie überzugehen, um von dieser über ihr eigenes Prinzip aufgeklärt zu werden. Für diesen natürlichen und unvermeidlichen Widerstreit — so könnten wir das wiedergeben, was Kant mit dem Terminus der „Dialektik“ [1]) bezeichnen will — gibt es nur in einer Kritik der praktischen Vernunft schließlich Abschluß und Ruhe. So zeigt sich auch von diesem Gesichtspunkt aus die Notwendigkeit und Fruchtbarkeit der reinen Ethik.

Wodurch unterscheidet sich nun eigentlich, so könnten wir weiterfragen, die philosophische von der populären Betrachtungsweise? Es ist die Eigenart der ersteren, die sittlichen Prinzipien in abstracto vorzutragen, so daß also hier die Berufung auf die Erfahrung keinen Sinn hat. Freilich, so stellt Kant für seine Zeit fest, wenn man die Wahl hat zwischen reiner, von allem Empirischen abgesonderter Vernunfterkenntnis (= „Metaphysik der Sitten“) und populärer praktischer Weltweisheit, so werden die meisten für die zweite sein!

Ob das übrigens nicht auch für unsere vielgepriesene Zeit zutrifft? Ist es doch sicherlich viel bequemer, Beispiele in mehr oder weniger geistvoller Weise zu diskutieren, als Prinzipien abstrakt darzustellen oder zu erfassen! Auch heute, noch genau so wie zu Kants Zeiten, ist die Neigung zu bekämpfen, in alle rein abstrakten Darlegungen Empirisches einzumischen. Bleibt man aber rein im Abstrakten, so wird häufig der oberflächliche Vorwurf der „Inhaltsleere“ erhoben. Das heißt nun „Inhalt“ und „Stoff“ miteinander gleichsetzen; denn wenn schon abstrakt-ethische Darlegungen von dem Erfahrungsstoffe absehen, so ist dennoch, ja gerade nur auf diesem Wege zu einem Inhalte im Sinne eines Gesetzes zu gelangen. Das Richtige ist: erst völlige Klarheit in den Prinzipienfragen, dann zur Anwendung schreiten. Gewiß kann man niemand zwingen, diesen Weg mitzugehen, aber wer sich davon ausschließt, muß sich klar sein darüber, daß er alsdann außerhalb des Bereichs der rein philosophischen Erörterung bleibt. Die „Herablassung zu Volksbegriffen“ (30, 9) ist ja allerdings sehr rühmens-

[1]) S. hierzu auch Kirchner-Michaelis, S. 201.

wert, wenn man sich zuvor zu den Prinzipien der reinen Vernunft erhoben hat und diese Unternehmung zu völliger Befriedigung gelungen ist.

Die Sittenlehre wäre also auf die Ethik zu gründen, nachher könnte man ihr dann durch Popularität Eingang verschaffen. „Es ist aber äußerst ungereimt, dieser in der ersten Untersuchung ... schon willfahren zu wollen“ (30, 15—18). Es ist freilich keine Kunst gemeinverständlich zu sein, wenn man dabei von vornherein auf jede gründliche Einsicht Verzicht leistet; auf diese Weise bringt man „einen ekelhaften Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen und halb vernünftelnden Prinzipien zum Vorschein“, woran sich oberflächliche Köpfe laben mögen, weil man diese Dinge im Alltagsgeschwätz an den Mann bringen kann, aber wirklich einsichtige Naturen fühlen dabei nur Verwirrung und sind damit durchaus unzufrieden. Kant redet hier sogar einmal eine recht deutliche, ja derb zu nennende Sprache und meint schließlich resigniert, die Philosophen, die das Blendwerk durchschauen, fänden leider nur wenig Gehör, „wenn sie auf einige Zeit (man beachte die Einschränkung!) von der vorgeblichen Popularität abrufen“ (30, 31f.).

Bei den sogenannten Popular-Philosophen findet man bald die besondere Bestimmung der menschlichen Natur, bald Vollkommenheit, bald Glückseligkeit, dann wieder das moralische Gefühl oder Gottesfurcht als Prinzipien angeführt, aber alle diese Annahmen sind gänzlich willkürlich und unterlassen es, die Vorfrage zu stellen, ob denn überhaupt die Prinzipien der Sittlichkeit aus unserer Kenntnis der menschlichen Natur zu schöpfen sind. Ist dies nicht der Fall, d. h. sind die Prinzipien in reinen Vernunftbegriffen zu suchen, so wäre es doch wohl am besten, eine „Metaphysik der Sitten“ trotz des „verschrieenen Namens“ (31, 12) ganz für sich und vollständig zu behandeln (s. ob. S. 5).

Eine solche isolierte Metaphysik ist nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch von größter Wichtigkeit, ein Desiderat von der höchsten Bedeutung zur wirklichen Vollziehung ihrer Vorschriften. Es wird ja auch eine reine Vorstellung der Pflicht auf das menschliche Herz einen mächtigeren Einfluß

haben, da sie allein — denn das kann man von keiner empirischen Triebfeder behaupten! — wahrhaft Würde mit sich führt, so daß sie „nach und nach der anderen Triebfedern Meister werden kann". Das „nach und nach" zeigt, daß Kant den Menschen der Wirklichkeit durchaus kennt und richtig beurteilt und nicht etwa, wie man geglaubt hat, sich in Weltfremdheit ein Bild des Menschen erdacht hat, wie er sein „müßte", „sollte", um nach diesem Phantasiegebilde die Tatsachen zu meistern.

Wenn der Empirist gegen den kritischen Idealismus eines Kant bemerkt, es gelte „heutzutage auf dem Boden der Wirklichkeit zu stehen" und „von den Tatsachen auszugehen", so sind das Schläge ins Wasser; denn daß auch Kant schließlich alle seine Konstruktionen macht, um sie auf die Wirklichkeit anzuwenden, daran ist wohl nach den obigen Darlegungen kein Zweifel mehr möglich! Aber, das ist die Naivetät des vulgären Empirismus, so zu tun, als ob es von vornherein und unumstößlich feststände, was „Wirklichkeit" und „Tatsache" bedeutet, während das doch auch Begriffe sind, über die es sich erst einmal zu verständigen gilt. „Tatsache" war vor einigen Jahrhunderten noch die im Weltzentrum ruhende Erde, „Tatsache" sodann, daß die Planeten in Kreisbahnen (Kopernikus), später, daß sie in elliptischen Bahnen (Kepler) sich bewegten. Heute indes steht die Astronomie auf dem bescheideneren Standpunkt, daß sie die tatsächliche Bahn und den tatsächlichen Ort eines Gestirnes immer nur annähernd bestimmen kann. So sind die Tatsachen für die Erkenntnis nicht das erste, sondern das letzte, abschließend niemals erreichbare Ziel.

Ähnlich aber steht es mit dem „Menschen der Wirklichkeit", den man ja keineswegs einfach der Erfahrung entnehmen kann, sondern es ist das stets eine bestimmte psychologische Konstruktion! Und wie sollte es anders sein, können wir doch niemals die Fülle der Motive etwa, die diese oder jene bestimmte Handlung beeinflußt und hervorgerufen haben, mit dem sicheren Bewußtsein der absoluten Vollständigkeit erfassen und begreifen. Gilt das aber schon für die einzelne Handlung eines Einzelmenschen, um wieviel mehr für die Gesamtheit der Handlungen eines solchen und erst für „den Menschen der Wirklichkeit".

„Erfahrung", „Tatsache", „Wirklichkeit" — das ist eins der Hauptergebnisse der Kantischen Philosophie — das sind Wörter, die keine Lösungen, sondern bestimmte, und zwar höchst komplizierte Probleme bedeuten!

Was den Ausdruck „Triebfeder" betrifft, der heute selten geworden ist und statt dessen man jetzt meist einfach „Trieb" sagt, so gebraucht Kant ihn des öfteren; er erklärt ihn an einer Stelle der „Grundlegung" (52, 4f.) mit „der subjektive Grund des Begehrens", im Gegensatz zu dem objektiven Grund des Wollens (= der Bewegungsgrund). Kant bemerkt hierzu, daß, wenn man von einer Handlung erzählt, die aus reiner Rechtschaffenheit, ohne Absicht auf irgendeinen Vorteil geschehen sei, jeder wünscht, auch so handeln zu können. Man wünscht also bei sich, von jeder „fremden Triebfeder" befreit zu sein, sieht aber zugleich, wie enorm schwer und daher selten das ist, so daß man denn auch immer hört man von einer angeblich „guten" Handlung, nach dieser oder jener „fremden Triebfeder" beim anderen sucht. Hat man eine solche gefunden (oder glaubt es wenigstens), so entsteht ein Gefühl der Freude, das man sich und anderen allerdings nicht gerne gesteht, darüber, „daß die anderen auch nicht besser sind". Indes — auch dieses Erlebnis zeigt, daß man bei der Beurteilung solcher Handlungen ein Idealbild der Handlung in der Seele trägt, wie sie sein soll, und so erkennt auch die gemeine, ja selbst die durch das Gefühl der Schadenfreude verderbte Menschenvernunft das Pflichtgebot durchaus an. Man vernünftelt zwar dagegen, möchte auch wohl sich selbst in bestimmten Fällen davon ausnehmen, wagt aber vor der Stimme der eigenen Vernunft (populär ausgedrückt: „des Gewissens") letztlich nicht, es zu bezweifeln.

6. Sein und Sollen.

Die Scheidung von reiner und empirischer Ethik führt Kant einen Schritt weiter zu einem neuen, bedeutungsvollen Begriffe, der aber freilich auch nicht geringe Schwierigkeiten in sich enthält: zu dem Begriffe des Sollens. In der praktischen Philosophie, so bemerkt er (51, 14f.), ist es im Gegensatze zu der

empirischen Seelenlehre nicht darum zu tun, Gründe anzunehmen von dem was geschieht, sondern Gesetze von dem, was geschehen soll, wenn es auch niemals geschieht. Es ist also gar nicht die Aufgabe der Ethik, die Gründe zu untersuchen, warum etwas gefällt oder mißfällt, wie sich ein sinnlich-ästhetisches Empfinden von dem allgemeinen Wohlgefallen der Vernunft unterscheidet, worauf die Gefühle (Lust und Unlust) beruhen und wie hieraus Begierden und Neigungen, aus diesen aber durch Mitwirkung der Vernunft Maximen[1]) entspringen; — diese ganze Betrachtung gehört in die empirische Seelenlehre, die Kant als den zweiten Teil der Naturlehre ansieht.

In der Ethik dagegen ist — unabhängig von aller Psychologie (als empirischer Naturlehre) — die Rede von dem Verhältnisse eines Willens zu sich selbst, sofern er sich bloß durch Vernunft bestimmt, wo eben alles, was auf das Empirische Bezug hat, von selbst wegfällt. Fragt man nach dem, was — nämlich unter der Voraussetzung, daß die Vernunft allein den Willen regiert — geschehen soll, so hat es keinen Sinn, sich allzuviel zu beschäftigen mit dem, was geschieht, da ja alles tatsächlich Geschehende eben nie bei uns Menschen nachweisbar durch die Vernunft allein diktiert wird. Es wird also hier in der eigentlich philosophischen Betrachtung (in der Ethik) der Wille als ein Vermögen gedacht, der Vorstellung gewisser Gesetze gemäß sich selbst zum Handeln zu bestimmen. Dem „Willen" in diesem präzis-ethischen Sinne wird also nicht eine Mannigfaltigkeit von Trieben (als Stoff[2]), sondern ein einheitliches Gesetz (als Form[2]) gegenüberstehend gedacht. Ein solches Vermögen kann nur in vernünftigen Wesen angetroffen werden. Das, was dem Willen zum objektiven Grunde seiner Selbstbestimmung dient, ist nun — der Zweck; ist dieser aber durch bloße Vernunft gegeben, so muß er auch für alle vernünftigen Wesen in gleicher Weise gelten. Die empirischen Zwecke, d. h. diejenigen, welche wir uns im alltäglichen Leben

[1]) Über den Kantischen Begriff der „Maximen" s. u. S. 54. Aus dem Obigen geht zunächst soviel hervor, daß sie Grundsätze der Vernunft sind, die aber mit sinnlichen Motiven vermischt zu sein pflegen.

[2]) Über die Bedeutung der Termini Form und Stoff in der Kantischen Philosophie s. u. S. 79 f.

setzen, sind natürlich von der größten, geradezu unübersehbaren Mannigfaltigkeit, sie sind aber erstens stets auch wieder Mittel und zweitens eben deshalb nie rein durch die Vernunft gegeben, sondern es spielen da stets unsere Neigungen und Triebe hinein. Wenn es aber einen Zweck gibt, den rein die Vernunft setzt, so würde dieser nicht mehr als Mittel zu irgend etwas anderem gedacht werden können, sondern er wäre ein Endzweck. Über diesen schwierigen Begriff läßt sich hier noch nichts Abschließendes sagen, es steht nach dem Gesagten bloß analytisch fest, daß „Endzweck" und „reiner Vernunftzweck" Wechselbegriffe sind. Ob es notwendig ist und in welchem Sinne, einen Endzweck anzunehmen, werden die späteren Betrachtungen zu zeigen haben.

Kant unterscheidet nun gemäß den oben angeführten Definitionen von „Triebfeder" und „Bewegungsgrund", subjektive und objektive Zwecke. Die ersteren beruhen auf Triebfedern; ihre Geltung ist beschränkt (z. B. ich suche Schutz und baue mir darum eine Hütte), die letzteren dagegen auf Beweggründen, die für jedes vernünftige Wesen gelten. Die „subjektiven Triebfedern" meines Tuns und Lassens sind unkontrollierbar, und es läßt sich daher auch nichts Allgemeines darüber sagen, wie ich in diesem oder jenem bestimmten Einzelfalle unter dem Einfluß eines Gefühls, einer Neigung, eines Triebes handeln werde. Die „objektiven Triebfedern" dagegen sind stets Begriffe, z. B. Wahrheit, Rechtschaffenheit, sie gelten daher allgemein und notwendig. Die Wahrheit soll herrschen — denn nur unter ihrem Zepter ist echte menschliche Gemeinschaft möglich — also gilt objektiv die Regel der inneren Wahrhaftigkeit meiner Rede und meines Handelns.

Wir sind dabei wieder auf den Ausdruck des „Sollens" gestoßen, der noch der näheren Beleuchtung, ja Verteidigung bedarf, da gerade dieser Kantische Begriff immer von neuem Anstoß gegeben hat. Die Ethik stellt ein „Sollen" auf — wie verträgt sich das aber mit unserer Grundthese, daß Ethik gleich Theorie der Sittlichkeit ist? Muß nicht jede Theorie einen Inhalt haben, sich auf ein „Seiendes" beziehen? Der Grund des Mißverständnisses liegt im Begriffe des Seins. Sein ist

nicht = Dasein, „Realität“ nicht gleichbedeutend mit Wirklichkeit! In der Naturerkenntnis besagen die Gesetze kein Dasein, sondern ein Sein, d. h. einen festen Bestand von Relationen, von Größenverhältnissen, sie sind also Gesetze des Daseienden. Das Sinnliche, das „Phänomen“, die „Erscheinung“ oder wie man es sonst bezeichnen mag, ist für sich genommen nur ein X, ein Unbestimmtes, und erst im Gesetze, durch das Gesetz wird es zum A, zum Bestimmten. Und auch das Sollen weist nur das Dasein, keineswegs aber das Sein, die Realität ab. Das könnte man vielmehr als die eigentliche Grundfrage der Ethik bezeichnen: die Sicherung, die Rechtfertigung der Realität des Sittlichen. Das Sollen ist vielmehr eine neue Art von Sein, so wie in einem wiederum anderen Sinne noch von einer dritten Art des Seins, derjenigen des Kunstwerkes geredet werden kann.

Indem die Ethik sich bemüht festzustellen, was das Sollen ist, nimmt sie ja auch von vornherein ein Sein des Sollens an. Sollen — das bedeutet zunächst Ablehnung des Daseins. Nicht um ein Dasein handelt es sich hier, — das ist der Mahnruf, den dieses Wort ausdrückt, weder um das gegenwärtige noch um das vergangene. Darum soll die Beziehung auf das Dasein doch nicht fehlen; das Sollen, so könnte man sagen, zielt auf das Dasein — der Zukunft. Wie ist die Zukunft der Menschheit zu gestalten, in welcher Richtung soll sie fortschreiten, das ist gewiß eine, ja im Grunde die ethische Hauptfrage, wenigstens die Hauptfrage der angewandten Ethik[1]). Aber ehe sie sich erledigen läßt, muß freilich erst die andere Frage beantwortet werden: die nach der Realität des Sittlichen. Wenn gesagt wird, die Ethik handelt vom „Sollen“, so ist dies nicht zu verwechseln mit dem „Müssen“. Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstellung, S. 709) hat diese nur schwer entschuldbare Verwechslung begangen und glaubt daraufhin das Recht zu haben, allerlei spöttische Bemerkungen gegen Kant zu machen, die nur um so mehr seine gänzliche Unfähigkeit zeigen, das Problem einer reinen Ethik zu verstehen.

---

[1]) S. hierzu Hermann Cohen, Ethik des reinen Willens. S. 378: „Daher bildet die Zukunft das spezifische Merkmal des Willens.“

7. Plato und Aristoteles.

Hierbei wird eine kurze historische Betrachtung das Verständnis erleichtern. Plato hat auf die Frage nach der Realität des Sittlichen mit einem Rätselworte geantwortet, indem er im Staat (VII. Buch, 509B) ausführt, die Idee des Guten müsse nicht nur der Grund der Erkennbarkeit, sondern auch des Seins sein, ohne selber Sein zu sein, sondern noch über das Sein hinaus an Ursprünglichkeit und Geltungswert (s. Hermann Cohen, Kants Begründung der Ethik, S. 2 ff. und P. Natorp, Platos Ideenlehre, S. 183 ff.). Platos erste Frage ist: Was ist das Gute? Dann erst erhebt sich das Problem: wie machen wir es nun, um gut zu handeln. Dies ist auch die Kantische Art zu disponieren, aber man kann sagen, daß Kant der erste seit Plato ist, der diese Fragen wieder so präzis stellt. Aristoteles, der einflußreichste Schüler Platos, bekennt ausdrücklich, seine ethischen Untersuchungen nicht der Theorie wegen unternommen zu haben. „Denn nicht damit wir wissen, was die Tugend ist, stellen wir die Untersuchung an, sondern auf daß wir Gute werden, da sie sonst zu nichts nütze wäre" (Nikomachische Ethik II, 2, 1103). War also für Plato (und das gleiche gilt für Kant) der Gegenstand das Gute, so für Aristoteles der Gute oder vielmehr die Güter des Guten, und so wird die Ethik zur Güterlehre.

Und doch bleibt neben den politischen und psychologischen Interessen, wie sie ja außer Aristoteles in der neueren Zeit besonders Spinoza vertritt, das Interesse bestehen an der Realität des Sittlichen. Die Natur hat eine bestimmte Realität, hat das Sittliche eine analoge — das ist die Grundfrage der Kultur! Denn wenn anmaßender Skeptizismus diese Frage verneint und so in verschleiert dogmatischer Weise den Menschen zum bloßen Naturwesen stempelt — was ist dann der Zweck, worin liegt da noch der Wert der menschlichen Kultur?! So wie nun die Realität der Naturwelt sich in Gesetzen beweist, stellt demnach auch für die Sittenwelt sich die Notwendigkeit heraus, auf Gesetzen (oder auf einem Gesetze) zu beruhen und daraus ihre Legitimierung zu erfahren. In welchem Sinne das zu geschehen hat und wie das Sittengesetz zu formulieren sein wird, das zu zeigen wird die Aufgabe des zweiten Kapitels sein.

Zweites Kapitel.

Die Formulierung des Sittengesetzes.

1. Wollen und Begehren.

Nach den bisherigen Ausführungen dürfte zweierlei feststehen, daß nämlich erstens das zu suchende Gesetz ein Sollen ausspricht und daß es zweitens ein Gesetz des Willens, für den Willen ist. Beide Begriffe gehören aber aufs engste zusammen; denn „Sollen" ist ja nichts anderes als Nötigung des Wollens. Die Ethik handelt also vom Wollen. Denken, Fühlen, Wollen, das sind nun freilich psychologische Termini, und so ist es denn angebracht, hier einige diesbezügliche Bemerkungen zur Klärung zu machen, da wir ja der Sprache der Psychologie nicht entraten können. Alles Denken und Erkennen ist Operieren mit Vorstellungen, und die Erfahrungslehre hat es zu tun mit dem Erkennen, das in Problemen, Ergebnissen und Gesetzen vorliegt. Die Ethik hat es nun als Theorie der Sittlichkeit auch mit dem Erkennen zu tun, soll sie doch eine „Erkenntnis a priori" d. h. eine solche mit dem Werte der Notwendigkeit und Allgemeinheit darstellen, aber nicht nur mit dem Erkennen, sondern auch mit dem Wollen. In unserem seelischen Erleben ist das, was hier aus theoretischen Gründen gesondert wird: Erkennen — Wollen — Fühlen freilich stets miteinander verbunden.

Etwas Vorstellen bedeutet stets dieses Dreierlei: 1. einen Bewußtseinsinhalt haben, 2. das Bewußtsein haben von einem Streben, einer Tendenz, die uns veranlaßt, unaufhörlich von dem einen Inhalte zum andern überzugehen und 3. das gefühlsmäßige Erleben eines bestimmten Inhalts. Beim wollen-

den Vorstellen ist das Eigenartige, daß der Gegenstand dabei als ein hervorzubringender gedacht wird. Sage ich z. B. ich will ein Haus bauen, so liegt darin der „Vorsatz", dieses wirklich zu machen. Im Willen steckt zweitens aber eine Erkenntnis; denn wenn ich will, so muß ich mir klar sein, muß wissen, was ich will. So bedeutet Wille also das Doppelte 1. Erkenntnis eines Ziels und 2. Streben zum Ziel. Beim Willen selber sind nun wieder zwei Stufen zu unterscheiden, eine niedere, die Kant bezeichnet als Begehren und der Wille im engeren Sinne, der gegenüber dem bloß sinnlichen Begehren durch das Moment der Erkenntnis charakterisiert ist. Begehre ich etwas, so heißt das, daß ein einfacher Trieb in mir nach Auslösung verlangt, denn ich begehre einen Trank, bei der Lösung einer wissenschaftlichen Aufgabe dagegen handelt es sich um ein Wollen. In dem ersteren seelischen Vorgange liegt nichts Begriffliches, also Distinktes, es ist mehr ein unbestimmtes Treiben — besser gesagt ein Getriebenwerden. Bei jedem Wollen dagegen ist, wie sich aus der obigen Definition ergibt, ein Begreifen mit vorhanden, das heißt, ich beziehe dabei einen Begriff auf den Gegenstand. Man kann daher Kants Ethik von vornherein nicht verstehen, wenn man diesen wichtigen Unterschied vom Wollen und Begehren nicht festhält. Bei der bloßen Reflexbewegung ist die Vorstellung überhaupt ausgeschlossen und bei den organischen Regungen wird man nicht behaupten, daß dabei ein hervorbringendes Bewußtsein gedacht werde (s. Hermann Cohen, Kants Begründung, Seite 140).

2. Die Ethik nicht Lehre vom „Zweck des Lebens".

Die Ethik handelt nun von dem praktischen Vernunftgebrauch, sie sucht eine allgemeine Bestimmung dieses Wollens festzusetzen, also hat sie es mit solchem praktischen Wollen zu tun, nicht mit irgendwelchen dunklen Regungen, die in der leblosen Materie ihr Spiel treiben mögen, noch auch mit dem bloßen Leben des tierischen Organismus. Damit ist, wie Cohen an der angeführten Stelle (Seite 141) bemerkt, der Bezirk der ethischen Beziehung vor unmethodischer Ausdehnung über das Gebiet der Naturnotwendigkeit bewahrt.

Das bedeutet also das Sollen: daß es notwendig ist, ein vom Begehren klar unterschiedenes Wollen aufzustellen. Diese Notwendigkeit muß eine strenge sein, darf demnach der Erfahrung nicht entlehnt werden; wir suchen also in der Ethik ein a priori des praktischen Vernunftgebrauches; auf ihm beruht die Ethik. Die Aufgabe einer derartigen Ethik kann es nicht etwa sein zu lehren, was die Welt im Innersten zusammenhält usw. Die populäre Frage nach „dem Inneren der Natur" ist, darin ist Kant durchaus beizustimmen — „eine bloße Grille". Die Ethik darf also nicht ausgehen, wie man meinen könnte und vielleicht gern möchte, von dem Interesse an den Fragen nach dem Grund und Wert des menschlichen Lebens und Geschicks; das wäre eben ein empirischer Ausgang, der durch die Darlegungen unseres ersten Kapitels abgeschnitten ist.

„So ist das Leben", Beobachtungen und Geschichte lehren es so — nun komme der Ethiker und erkläre es uns! Was ist der Sinn des ganzen Getriebes? Der Zweck des Lebens? Ja warum nicht gar alles Daseins überhaupt? Darauf weiß eine Wissenschaft eine Antwort, die Metaphysik genannt und sie erteilt ihre Antworten bereitwilligst, indem sie redet von Optimismus, Pessimismus, Spiritualismus, Materialismus, Fatalismus oder wie diese schönen ... ismen sonst noch heißen mögen! Die Schnelligkeit der Antwort hat freilich etwas Beängstigendes und noch eins: So viel Weise man fragt, so viel Antworten erhält man. Es ist also die Metaphysik ein Kampfplatz, auf dem immer ein Gegner den anderen verdrängt, während es keinem gelingt, das Feld dauernd zu behaupten. Sollen dies nun überhaupt berechtigte Fragen sein? Gewiß, aber an den Anfang darf man sie jedenfalls nicht stellen!

Was das heißt: das „Leben", das „Gute", das „Böse" usw. dies alles steht ja nicht so ohne weiteres fest, und wie sollte es da einer einzigen Antwort gelingen, der ungeheuren Mannigfaltigkeit des zu Erklärenden gerecht zu werden? Müssen nicht die Antworten auf die obige Frage, wenn nicht falsch, so doch einseitig sein? Alle derartigen Betrachtungen mögen recht nützlich, ja trefflich sein, aber sie gehören in die Anthropologie, nicht in die Ethik. Mit der Enthüllung des innersten Wesens

des Menschen hat die Ethik nichts zu tun, dann wäre sie eine Art Alchemie, während Kant ihr Verfahren sehr richtig mit dem der Chemie vergleicht. (Siehe Kritik der praktischen Vernunft, Seite 119 f. u. 207.)

3. Der „gute Wille".

Das heißt, sie darf nicht nach einem geträumten Stein der Weisen suchen, sondern ihre Aufgabe ist es, entsprechend der chemischen Analyse das sittliche Bewußtsein zu zergliedern, und so ist in der Tat ein großer Teil der Ethik rein analytischer Natur. (73, 10.) Kant geht nun in der Grundlegung, in der Absicht, in das Problem des Sittengesetzes einzuführen aus von dem Begriffe des guten Willens. „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille."

Dieser gute Wille ist, wie Kant hinzufügt, die unerläßliche Bedingung auch der Würdigkeit glücklich zu sein. Er hat unbedingten Wert, während Mäßigung, Selbstbeherrschung, nüchterne Überlegung und dergleichen nur einen relativen Wert haben, da man sie ja nicht ohne Einschränkung für gut halten kann; können sie alle ja doch auch beim Verbrecher vorhanden sein, da sie zwar einen klaren, zielbewußten Willen repräsentieren, der aber darum doch ebenso aufs Böse wie aufs Gute zielen kann (11, 5 ff.).

Es geht also nicht an, wie das z. B. die Stoiker wollten, solche Eigenschaften unbedingt zu preisen. Der gute Wille ist also nicht durch seine Wirkung und seine Tauglichkeit zur Erreichung irgendeines vorgesetzten Zweckes gut, sondern allein durch das Wollen, das heißt an sich, und er ist sittlich höher zu schätzen, als all das, was durch ihn zustandegebracht werden könnte. Freilich gilt es sich dabei vor einem Mißverständnis zu hüten, als ob nämlich der gute Wille soviel bedeute, wie ein frommer Wunsch. Nicht als ein bloßer Wunsch ist der gute Wille zu denken, sondern als die Aufbietung aller Mittel, die in unserer Gewalt sind. Wenn es ihm also auch durch die

Ungunst der Umstände an Vermögen fehlte, seine Absicht durchzusetzen (11, 33), so würde er wie ein Juwel doch für sich selbst glänzen, als etwas, das seinen vollen Wert in sich selber hat. Die Nützlichkeit oder Fruchtlosigkeit kann diesem Werte weder etwas zusetzen noch abnehmen.

Immerhin, das kann man nicht leugnen, liegt in der Idee von dem absoluten Werte des guten Willens etwas Befremdliches, so daß es gilt, dies näher zu untersuchen! Bei jedem Werkzeug eines organischen Wesens fragen wir stets: „wozu?“ und es stellt sich dann heraus, daß ein jedes Organ seinen angemessenen Zweck hat. So haben wir Menschen das Werkzeug der Vernunft und einen Willen. „Wozu“, fragen wir wieder? Wäre unsere bloße Erhaltung und unser Wohlergehen — Kant gebraucht hierfür den uns heute etwas fremdartig vorkommenden Ausdruck der „Glückseligkeit“ — wären sie der eigentliche Zweck, den sich die Natur vorgesetzt hat, als sie uns die Vernunft schenkte, so wäre dies sehr wenig zweckmäßig eingerichtet. Alles, was wir dazu zu tun haben, wird uns ebenso wie den Tieren durch den Instinkt, ja weit besser als durch die Reflexion vorgezeichnet. Die Vernunft scheint dabei fast überflüssig zu sein! Möchten wir unser Begehren wirklich der schwachen und trüglichen Leitung der Vernunft unterwerfen? Sieht man dabei „den Zweck des Lebens“ tatsächlich in einem möglichst großen Maße von Glückseligkeit, so kommt man gerade als Gebildeter, wie Kant mit feiner Beobachtung ausführt, leicht zu einer Art Haß der Vernunft, denn durch die Beschäftigung mit den Wissenschaften pflegt man sich statt Glück, nur um so mehr Mißhelligkeiten, Arbeit und allerlei Mühe auf den Hals zu laden, und so sieht man denn etwa, daß der einfach seinem Instinkte folgende Landmann, der seine alltägliche Arbeit ruhig, ohne sich all zu viele Gedanken zu machen, verrichtet, weit glücklicher ist, als die berühmtesten Gelehrten, die mächtigsten Fürsten. So kommt uns der Gedanke, daß die Vernunft vielleicht doch zu einem ganz anderen Zwecke als dem der Glückseligkeit bestimmt sein möchte. Dieser (zunächst unbekannten) Endabsicht müßte dann die Glückseligkeit allerdings nachstehen.

So gelangt Kant zu dem Zentralpunkte seiner ganzen Auf-

fassung, der die beiden Begriffe des Willens und der Vernunft aufs engste miteinander verbindet und damit die Grundlage geschaffen hat, auf der sich das Sittengesetz erheben kann.

Er argumentiert folgendermaßen (13, 32).

Erstens: Es steht fest, daß die Vernunft nicht dazu tauglich ist, uns bei der Befriedigung unserer Bedürfnisse sicher zu leiten (wozu der Instinkt weit besser geeignet ist).

Zweitens: Nun ist uns aber doch die Vernunft als praktisches Vermögen zugeteilt, das heißt als ein solches, das Einfluß auf den Willen haben soll.

Drittens: Daher muß ihre Bestimmung sein, überhaupt nicht einen irgend wozu guten, sondern einen an sich guten Willen hervorzubringen, denn dazu ist ja schlechterdings Vernunft nötig. Frage ich nämlich: Was ist für diesen oder jenen Zweck meines Lebens gut, so kann ich das freilich aus der Erfahrung lernen, frage ich dagegen nach dem an sich Guten, so übersteigt solche Art des Fragens notwendig jede Erfahrung — darauf kann also nur die Vernunft eine Antwort geben. Damit ist denn der an sich oder absolut gute Wille als das **höchste** Gut festgestellt, wenn er auch nicht das einzige und das ganze Gut ist (14, 4).

Es soll also keineswegs das Glücksstreben der Menschen schlechterdings abgelehnt werden (wie man Kant mißverstanden hat); hat er doch des öfteren ausdrücklich betont, daß die „Absicht auf Glückseligkeit" bei allen Vernunftwesen mit einer Art Naturnotwendigkeit vorauszusetzen sei (37, 30). Allerdings muß sich dieses Streben nach Glück auf Grund der sittlichen Forderung mancherlei Einschränkungen gefallen lassen, weil die Vernunft ihre höchste praktische Bestimmung in der Gründung eines guten Willens erkennt. So dient Kant der Begriff des guten Willens dazu, in seine neue Formulierung des Sittengesetzes einzuführen. Aber freilich darf man diese mehr populäre Instruktion nun keineswegs als das endgültige Ergebnis seiner Lehre mißverstehen[1]).

[1]) Man hat in der Kantischen Ethik einen esoterischen und exoterischen Teil zu unterscheiden, in welch letzteren solche Ausführungen, wie diejenigen über den Begriff des guten Willens, über das Verhältnis

4. Die allgemeine Gesetzmäßigkeit als Prinzip des Willens.

In dem Begriff des guten Willens zeigte es sich, daß der moralische Wert der Handlung nicht in der daraus zu erwartenden Wirkung liegt, also darf er auch nicht einem Grundsatze entnommen sein, der von dieser erwarteten Handlung irgendwie abhängig ist. Nur die Vorstellung des Gesetzes an sich selbst — eine Vorstellung, die freilich nur in Vernunftwesen stattfindet, kann, insofern sie der Bestimmungsgrund des Willens ist, als das sittlich Gute bezeichnet werden. Des Gesetzes? Welches Gesetzes denn? Erklärt ist das ja zunächst noch nicht! So fragt denn auch Kant weiter, was das für ein Gesetz sei, dessen bloße Vorstellung den Willen bestimmen könne ohne Rücksicht auf die zu erwartenden Wirkungen. — Da ich nun nicht frage nach der Wirkung, da überhaupt ein jedes bestimmte Gesetz z. B. du sollst nicht töten, mit irgendeinem Triebe, irgendeiner sinnlichen Beimischung verbunden ist, so bleibt nur die allgemeine Gesetzmäßigkeit übrig, die allein dem Willen zum Prinzip dienen soll. Das heißt (20, 10) ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden. „Hier ist nun die bloße Gesetzmäßigkeit überhaupt (ohne irgendein auf gewisse Handlungen bestimmtes Gesetz zum Grunde zu legen) das, was dem Willen zum Prinzip dient und ihm auch dienen muß, wenn Pflicht nicht überall ein leerer Wahn und schimärischer Begriff sein soll; hiermit stimmt die gemeine Menschenvernunft in ihrer praktischen Beurteilung auch vollkommen überein und hat das gedachte Prinzip jederzeit vor Augen". Jedes materiale Prinzip des Handelns, Selbstliebe, Vollkommen-

---

von Pflicht und Neigung (siehe Kapitel IV) gehören. Als dieser „exoterische" Teil der Kantischen Ethik ist derjenige anzusehen, in dem er sich auch weiteren Kreisen seiner Zeit verständlich zu machen versuchte. Dagegen das Problem der Formulierung des Sittengesetzes, die Fragen nach der Erkenntnisart des Ethischen und nach der Realität des Sittlichen gehören in den esoterischen, das heißt rein philosophischen Teil, und man sollte daher nicht glauben, mit einzelnen Bemerkungen gegen Kants Pflichtenlehre und den Begriff des guten Willens etwas gegen die eigentlichen Fundamente der Kantischen Lehre gesagt zu haben.

heit usw. würde etwas Subjektives in sich schließen. Objektiv. allgemein kann dabei nur gefordert werden, daß meine Handlungen gesetzmäßig sein sollen, also dient hier die bloße Gesetzmäßigkeit dem Willen als Prinzip, als Grundsatz, nicht dagegen wird ein auf gewisse Handlungen bestimmt gerichtetes Gesetz zugrunde gelegt. Auf die Frage: Wenn eine Handlung überhaupt gut sein soll, wie soll sie dann erfolgen? lautet also die Antwort: So, daß der Grundsatz des Handelnden zugleich zu einem allgemeinen Gesetz werden könnte.

Eine ganz andere und erst später zu erörternde Frage ist es, welche bestimmte Gesetze gelten für gewisse Handlungen. Das letztere ist, um an eine von Kant in der „Kritik der reinen Vernunft" einmal verwendete Unterscheidung anzuknüpfen, eine quaestio facti, das heißt eine tatsächliche Frage, die erstere Frage dagegen eine quaestio iuris, eine Frage des Rechts oder eine quaestio possibilitatis, der Möglichkeit. Man müßte also scharf folgendermaßen unterscheiden:

1. Wie sollen Handlungen von Vernunftwesen überhaupt erfolgen?
2. Nach welchen Gesetzen ist von uns Menschen, (die wir Vernunft haben, ohne daß wir aber doch ausschließlich durch diese bestimmt werden), in gewissen Fällen zu handeln?

5. Das Beispiel des falschen Versprechens.

Gälte das obige Gesetz nicht, so wäre Pflicht ein leerer Wahn und schimärischer Begriff (20, 17). Kant bemerkt sehr richtig, daß mit dieser Aufstellung des Philosophen die gemeine Menschenvernunft auch voll und ganz übereinstimme und versucht sodann, seine Gedanken durch ein Beispiel zu erläutern. Darf ich, so meint er, in der Not ein Versprechen tun, in der Absicht, es nicht zu halten? Es ist wohl zu beachten, daß es eine ganz verschiedene Frage ist, ob es klüglich oder — ob es pflichtmäßig ist, ein solches falsches Versprechen zu tun. Das erstere kann sicher öfters stattfinden, z. B. könnte es ja sein, daß mir durch meine Ausflucht nachher noch eine größere Ver-

legenheit entstände, als diejenige es ist, in der ich mich jetzt gerade befinde, aber das ließe sich auch vorhersehen, und so könnte man meinen, ich täte vielleicht doch klüger daran, es mir zur Gewohnheit zu machen, Versprechungen nur zu geben in der Absicht, sie auch zu halten. Indes — ein solcher Grundsatz wäre doch immer ganz abhängig von den zu besorgenden Folgen, also nach dem oben Gesagten als sittliches Prinzip unbrauchbar. Nun ist es doch sicherlich etwas ganz anderes, wenn ich mir vornehme, rein aus dem Bewußtsein der Pflicht wahrhaft zu sein, als bloß wegen der zu befürchtenden Konsequenzen die Wahrheit zu sagen; denn es enthält im ersten Falle schon der bloße Begriff der Handlung an sich selbst ein Gesetz für mich, während ich im zweiten Falle mich erst in der Erfahrung umsehen muß, welche Wirkungen mit dieser oder jener Aussage verbunden sein können. Diese Bemerkung Kants, daß im Falle einer pflichtgemäßen Handlung der Begriff der Handlung schon ein Gesetz enthält, ist hier besonders aufhellend! Ich soll ein Versprechen geben, das heißt, ich soll eine Aussage tun; sprechen aber ist handeln; im eminenten Sinne sogar, da ja bestimmte Rechtshandlungen zum Beispiel nur dadurch zustande kommen, daß das von den Rechtspersonen Gewollte ausdrücklich durch das Wort bekräftigt wird. Ich soll also die Wahrheit aussagen, und in diesem bloßen Begriffe der wahren Aussage liegt das Gesetz meines Handelns. Daß Wahrheit herrscht, ist eine absolute Forderung, denn nur unter dieser Voraussetzung ist eine Gemeinschaft zwischen den Menschen überhaupt möglich, die durch das Gegenteil der Wahrheit, die Lüge, vernichtet wird. Ich brauche also in diesem Falle in der Tat gar nicht aus dem bloßen Begriffe der Wahrheit herauszugehen, brauche auch nicht, wie Kant sagt, mich „nach anderwärts her" umzusehen, denn die Begriffe der Wahrheit, der Rechtschaffenheit, der Gerechtigkeit, sie alle finde ich in mir, das heißt in meiner Vernunft, und nur diejenigen Aussagen, welche sich auf solche reine Vernunftbegriffe gründen, sind widerspruchslos. Denn würde ich wohl damit zufrieden sein, daß mein Grundsatz (nämlich mich durch ein unwahres Versprechen aus der Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz sowohl für mich wie

für andere gelten sollte? Ich sehe da sehr bald, daß ich zwar im einzelnen Falle die Lüge, aber niemals ein allgemeines Gesetz zu lügen wollen kann. Denn gäbe es ein solches, so würde damit der Sinn eines Versprechens, ja schließlich der Sinn jeder Aussage überhaupt wegfallen, da eine solche Aussage, von der jeder andere wüßte, daß sie prinzipiell lügenhafter Natur ist, von diesem natürlich überhaupt nicht angehört werden würde. Es würde also der Grundsatz der Lüge oder, wie Kant statt dessen zu sagen pflegt: die Maxime, wenn man sie zum allgemeinen Gesetz machte, sich selber zerstören.

Kant leugnet also durchaus nicht, daß ich einmal, daß überhaupt die Menschen die Lüge wollen können und unter bestimmten Umständen (Notlüge!) wahrscheinlich wollen werden; nicht aber ist möglich ein allgemeines Gesetz zu lügen, denn das ist sinnlos. Selbst wenn ich lüge, so will, erwarte, hoffe ich ja, daß B mir glaubt, ebenso C und D, also **alle**, also, kurz gesagt, daß die Wahrheit herrscht, erkenne also mitten in der Lüge das Gesetz der Wahrheit dennoch unmittelbar an.

Für eine solche allgemeine Gesetzgebung zwingt mir die Vernunft unmittelbar **Achtung** ab. Worauf sich diese eigentlich gründet, läßt sich für jetzt noch nicht einsehen (siehe unten Kap. III die Ausführungen über das Prinzip der Autonomie).

Wenigstens verstehe ich aber doch soviel, daß dies eine Schätzung des Wertes ist, welcher allen Wert dessen, was durch Neigung angepriesen wird, weit überwiegt, und daß die Notwendigkeit meiner Handlungen aus reiner Achtung fürs praktische Gesetz dasjenige sei, was die Pflicht ausmacht, der jeder andere Bewegungsgrund weichen muß, weil sie Bedingung eines an sich guten Willens ist, dessen Wert über alles geht.

6. Geltung des Sittengesetzes für vernünftige Wesen überhaupt.

Wenn es nun bei Kant heißt, daß dieses Sittengesetz für vernünftige Wesen überhaupt, nicht bloß für Menschen gilt (28. 35), so soll damit gesagt sein, daß es nicht bloß unter zufälligen Bedingungen und mit Ausnahmen, sondern notwendig

gelte. Es soll dies also heißen, daß das Sittengesetz als Vernunftgesetz auch allen Vernunftwesen zukommt; denn sagt man, es gelte für den Menschen, so läge darin eine Einschränkung, denn wir wissen ja nur von dem Menschen — der Erfahrung! Aus keiner Erfahrung heraus aber — das hat uns das erste Kapitel gezeigt — also auch nicht aus der Gesamtmenschheitserfahrung heraus kann und darf das Gesetz der reinen Ethik und das Gesetz des Sollens erschlossen werden, da es ja apodiktische, das heißt unbedingte Geltung haben soll. Oder, anders ausgedrückt, es muß das Sittengesetz aus reiner, aber praktischer Vernunft seinen Ursprung nehmen.

Wie könnte man das Sittliche aus Beispielen entlehnen? (29, 11.) Das ist ja immer erst die Frage, ob ein Beispiel wirklich als Muster dienen kann, das heißt, ob sich in ihm das Gute realisiert, das man also dabei bereits als bekannt voraussetzen muß. Selbst Jesus oder, wie Kant sagt, „der Heilige des Evangelii", muß erst mit unserem Ideal der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür (das heißt als den Heilig-Guten) erkennt. Jesus selbst sagt von sich (29, 21—24): „Was nennt ihr mich (den ihr sehet) gut? Niemand ist gut (das Urbild des Guten) als der einige Gott (den ihr nicht sehet)".

Auch den Begriff von Gott entnehmen wir ja nur aus der Idee, die die Vernunft a priori von sittlicher Vollkommenheit entwirft und mit dem Begriff eines freien Willens unzertrennlich verknüpft. Also die Begriffe der sittlichen Vollkommenheit und der absoluten Freiheit erst, diese beiden ethischen Ideen, konstituieren die Idee Gottes als des höchsten Gutes, und so findet Kant in diesem Zusammenhange das schöne Wort: Nachahmung findet im Sittlichen gar nicht statt (29, 28f.), und die Beispiele dienen nicht zur Begründung, sondern höchstens zur Aufmunterung, das heißt, sie können das Gesetz anschaulich machen, berechtigen aber keineswegs dazu, sich statt nach dem Vernunftgesetze nach ihnen, den Beispielen zu richten. Sie sind gleichsam stumm ohne die Sprache der Vernunft. Was wäre also etwa damit gesagt, daß ich Christus nachfolgen soll? Nachfolgen doch nur, weil und insofern er gut

handelt. Und wann handelt er gut? Das zu entscheiden, muß ja doch der erkennenden Vernunft bleiben.

Daß das Sittengesetz nicht nur für Menschen, sondern für vernünftige Wesen überhaupt gelten soll, ist ein bei Kant sehr häufiger Gedanke[1]). Diese Forderung ist vielfach mißverstanden worden, und Schopenhauer meint dazu in seiner banalen, witzigen Weise: Man kann sich des Verdachtes nicht erwehren, daß Kant dabei ein wenig an die lieben Englein gedacht, oder doch auf deren Beistand in der Überzeugung des Lesers gezählt habe“[2]).

Kant hat statt dessen an die Unmöglichkeit gedacht, das Sittengesetz aus dem bloß Natürlichen, demjenigen, was Mensch und Tier gemeinsam ist (also dem Begehren im Gegensatz zum Wollen [siehe oben S. 21]), abzuleiten. Die ethische Realität darf eben von der anthropologischen Wirklichkeit nicht abgeleitet werden, und gerade in dieser scharfen Unterscheidung der Realität des Sittlichen von der allen Lebewesen eigenen Lebenswirklichkeit liegt eine Erhöhung des Menschenbegriffs.

Die Triebe, das Begehren, überhaupt das ganze sinnliche Bewußtsein haben wir mit der Tierwelt gemeinsam. Wollen dagegen hat der Mensch allein; denn Wollen — das bedeutet, die Triebe beurteilen, ändern, richten, unter bestimmte Zweckgesichtspunkte bringen, es bedeutet Bewußtsein haben nicht nur in dem Sinne, daß wir über eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, Gefühlen usw. verfügen, sondern um dieses Bewußtsein wissen, das heißt also, daß wir *urteilen*. Dieses Plus gegenüber allem bloß sinnlichen, tierischen Wesen könnte man am kürzesten bezeichnen mit dem Ausdruck des *Selbstbewußtseins*. Das Selbstbewußtsein ist es, was den Menschen charakterisiert, was ihn zur sittlichen Persönlichkeit macht, zum Vernunftwesen.

Hermann Cohen findet für dieses Problem die ausgezeichnete Formulierung, daß die ethische Realität nicht abgeleitet werden

[1]) Siehe Grundlegung, Seite 5, 28 u. f., 31, 33, 35 f., 43, 49, 51—53, 56, 69, 76 und Kritik der praktischen Vernunft, Seite 41 f., 44, 48, 65, 105, 109.

[2]) Die beiden Grundprobleme der Ethik, Werke, Bd. 4, Seite 132.

sollte aus der Anthropologie, damit das für die Menschheit Notwendige nicht abstrahiert werde aus unseren Vorstellungen über das dem Menschengeschlechte Mögliche; das will sagen über das in der bisherigen Menschengeschichte Wirkliche (siehe Cohen, Grundlegung, Seite 161). Es darf also die pöbelhafte Berufung auf vorgeblich widerstreitende Erfahrung (Kritik der reinen Vernunft, S. 331) uns nicht abwenden von dem Ziele der Ethik, den Begriff der bloß tierischen Menschheit durch die praktische Vernunft zu erhöhen.

7. Prinzip und Formel.

Ein Rezensent der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" erklärte in seiner Kritik, in der Absicht, Kant zu tadeln, dieser habe mit seinem Sittengesetz kein neues Prinzip der Moralität, sondern „nur eine neue Formel aufgestellt". Diese Bemerkung führt uns weiter zu der Frage nach der Formulierung des oben erst in allgemeinen Zügen dargelegten Sittengesetzes. Kant hat auf die Rezension in einer Anmerkung der Vorrede der „Kritik der praktischen Vernunft" (9, 30 ff.) selbst sehr treffend erwidert: „Wer wollte aber auch einen neuen Grundsatz aller Sittlichkeit einführen und diese gleichsam zuerst erfinden? gleich als ob vor ihm die Welt in dem, was Pflicht sei, unwissend oder in durchgängigem Irrtum gewesen wäre. Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten". Also nicht von einer ‚Erfindung' kann hier wie etwa auf dem Gebiete der Technik die Rede sein, wo eine neue Kombination bestimmter Bedingungen zu völlig neuen, überraschenden Ergebnissen führt, sondern nur von einer Formulierung, die aber ihren unverächtlichen Wert hat, wie sich das noch deutlicher als in diesem Kapitel in der Erörterung der Begriffe der „Autonomie", des „kategorischen Imperativs" und der „Pflicht" zeigen wird.

8. Die „Exposition" des Sittengesetzes.

Der Unterschied zwischen der „theoretischen" und der „praktischen Vernunft" ist der, daß in dieser nicht wie in jener bestimmte Gesetze vorliegen, in Bezug auf die das Grundgesetz deduziert werden kann. Man kann, so drückt Kant das aus, von dem obersten Grundsatze der praktischen Vernunft zwar eine „Exposition" geben (Kr. d. pr. V. 60, 37), aber streng genommen keine „Deduktion" im Sinne einer „Rechtfertigung seiner objektiven und allgemeinen Gültigkeit und der Einsicht der Möglichkeit eines solchen synthetischen Satzes a priori" (ebd. 61, 1—3).

Freilich entsteht hier sogleich die Frage, woraus denn das a priori der praktischen Vernunft exponiert werden soll? Der Weg, das Gesetz aus den Erfahrungen abzuleiten, ist uns verschlossen, da es ja allgemeine und notwendige Geltung haben soll. Heißt das nun aber, daß man sich aller sittlichen Erfahrung entledigen muß, um aus irgendeinem „überweltlichen Orte" das Gesetz hervorzuzaubern? Dieser verwirrenden Auffassung wehrt die Kantische Unterscheidung der Exposition oder Entdeckung von — der Erfindung. Erfinden läßt sich das Sittengesetz freilich nicht und wer überhaupt glaubt, in irgendeiner Ethik (also auch der Kantischen) material etwas Neues zu erfahren, täuscht sich. Man sollte des Kantischen Unterschiedes von „anheben" und „entspringen" eingedenk sein, der ja darauf hinweist, daß auch im Theoretischen das a priori nicht nur auf den gesamten Erfahrungsfundamenten ruht, sondern sich erst aus der Tiefe von deren Gesetzen erheben kann. Wie sollte man zu der doch gewiß recht „abstrakten" Formel kommen anders als nachdem man, umgeben von einer hohen Kultur, und reichste Erfahrung mit scharfer Beobachtungsgabe verbindend, die „Sittenwelt" in ihren Höhen und Tiefen studiert und in ihrem typischen Sein und Geschehen erfaßt hat? Also sicherlich zwar nicht aus der Erfahrung, aber vermittels ihrer, mit ihr gelangt man, gelangt auch Kant zur Formulierung des Sittengesetzes. Ein „Gesetz", ein „Begriff" kann — und das gilt für die Erfahrungslehre wie für die Ethik — überhaupt

niemals material etwas Neues enthalten, sondern nur formal. So hatte man seit Jahrtausenden beobachtet („gesehen" wie man sich auszudrücken pflegt), daß die Körper fallen und in gewisser Beziehung auch wie sie fallen und doch ist es erst Galilei, Kepler und Newton gelungen, die Gesetze des freien Falls und der Gravitation aufzustellen. Hier bewährt sich unsere frühere Unterscheidung von Dasein und Sein, denn das Gesetz ist das eigentliche Sein, während man das „Daseiende" besser als bloße Erscheinung bezeichnet. Wir können bestimmte Begriffe, wie es in der Kr. d. r. V. (S. 231 f.) einmal heißt, so den der Kausalität, denjenigen des Raumes und der Zeit „nur darum allein aus der Erfahrung als klare Begriffe herausziehen, weil wir sie in die Erfahrung gelegt hatten und diese daher durch jene allerst zu Stande brachten". Fragen wir aber weiter, was denn uns veranlaßt, bestimmten Vorstellungen ein „Sein" zuzuschreiben, so finden wir, daß es nur die Notwendigkeit der Verbindung ist, die den Unterschied von „Objektivem" und „Subjektivem" ausmacht, der keineswegs vor der Erkenntnis feststeht, sondern erst durch diese selbst gesetzt wird. „Subjektiv" sind die Vorstellungen: Raum, Zeit, Zahl, Bewegung, Ellipse usw. als bloße Bewußtseinsinhalte, so wie sie beim Lesen dieser Zeilen im Geiste des Lesers vorhanden sind. Denke ich dagegen die notwendige Beziehung hinein, die das Newtonsche Attraktionsgesetz ausdrückt, so weisen sie auf ein „Sein" hin, und haben insofern „objektiven" Wert.

Ähnlich hat die „Exposition" des Sittengesetzes auszugehen von dem Problem des systematischen Zusammenhangs der moralischen Erkenntnisse. Um an das obige Beispiel aus der Erfahrungslehre anzuknüpfen: so wie man tausend und abertausend Mal beobachtet hat, wie die Steine fallen, die Gestirne sich bewegen, so erleben wir tausend und abertausendmal in unserem Leben, wie menschliche Handlungen als sittlich oder unsittlich beurteilt, gewertet werden. Es fragt sich nur: welches Gesetz, welcher Maßstab liegt dabei letztlich zugrunde? So wird auch hier gesucht nach der Einheit, die all diese Mannigfaltigkeit des Geschehens verständlich machen

soll. Und wir finden, daß diejenige Handlung als „gut" beurteilt wird, die aus einem Grundsatze hervorgeht, der sich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung eignet. Es soll „Gerechtigkeit", „Tapferkeit", „Maß", „Weisheit", „Wahrheit" herrschen, so lauten die sittlichen Forderungen, aber alle diese Tugenden sind ja schließlich nichts als ebenso viele Richtungen des einen Grundsatzes der Gesetzlichkeit, wie noch genauer zu zeigen sein wird.

9. Die Realität des Sittlichen.

Betrachten wir[1]) das sogenannte sittliche Treiben in dem Zusammenhange der Welterfahrung, so ist dieser durch das Kausalgesetz gefügt, dem zufolge die kausal bedingten Teile dem Ganzen vorangehen. Aber wie steht es mit dem Ganzen der Erfahrung? Denkt man die Erfahrung als ein Ganzes, — es ist das der Gedanke des „Ding an sich" — so erscheint sie doch als zufällig, und so entspringt an dieser Grenze das Problem des Sittlichen. Das Gute darf nicht zufällig sein; es gilt also dabei, eine absolute Notwendigkeit zu statuieren, die über alles Dasein hinausliegt. Hier zeigt sich die höhere Rangstufe des Sittlichen; denn, so könnte man diesen Gedanken ausdrücken: Auch wenn Menschen nicht da wären, so müßte das All der Dinge doch einen Zweck, einen Endzweck haben[2]) oder, anders formuliert, das Sittliche ist als eine Realität solcher Art zu denken, daß sein Sein sein müßte, auch wenn es kein Dasein gäbe, für das es gälte. „Wenn alle Natur zerginge, die Idee der Freiheit bliebe. Wenn alle Erfahrung abbräche, die ethische Realität soll bleiben" (Hermann Cohen). Es muß also da eine eigene Ordnung walten, wo das Sittliche anhebt. Wenn es einen sittlichen Zusammenhang, wenn es ein Reich des Sollens geben soll, so muß es in diesem eine eigene Gesetzmäßigkeit geben, auf Grund deren jenes Reich besteht, und diese als die Idee des Ganzen ist es, die den systematischen

[1]) S. für das Folgende H. Cohen, Kants Begründung der Ethik, S. 184 ff.
[2]) Ebd. S. 163.

Zusammenhang der zugehörigen Erkenntnisse ordnet und hervorbringt.

So hat das Sittengesetz gegenüber den „Erfahrungstatsachen" und den aus ihnen abgeleiteten empirischen Gesetzen oder besser: Regeln den Charakter der „Reinheit". „Wir können uns" — so führt Kant in der Kr. d. pr. V. (38, 22—30) aus — „reiner praktischer Gesetze bewußt werden, ebenso wie wir uns reiner theoretischer Grundsätze bewußt sind, indem wir auf die Notwendigkeit, womit sie uns die Vernunft vorschreibt und auf Absonderung aller empirischen Bedingungen ... achthaben. Der Begriff eines reinen Willens entspringt aus den ersteren, wie das Bewußtsein eines reinen Verstandes aus dem letzteren." Es ist also „reine Vernunft für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen[1]) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen", das Kant in der Kr. d. pr. V. (S. 39, 37—39) ähnlich wie in der „Grundlegung" formuliert: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne". Kant leitet also aus dem bloßen, analytischen Begriffe des reinen Willens die Formulierung des Sittengesetzes her. Auch hier gilt es, ein Mißverständnis abzuwehren, als ob nämlich „der reine Wille" ein solcher Wille wäre, der ohne jede Bestimmtheit, ohne Motive handelte. Darin steckt wieder die falsche Gleichsetzung von „rein" und „leer". Nicht von aller Willenserfahrung soll hier Abstand genommen werden, aber Materie und Form wird am Wollen zu unterscheiden sein. Auf diesem Unterschiede beruht der Begriff des reinen Willens (s. hierzu oben S. 9 f.). Der reine Wille ist der formale, gesetzmäßige, oder, anders ausgedrückt, der rein durch das Gesetz oder durch die Vernunft bestimmte Wille, — der Vernunftwille. Kein materialer Bestimmungsgrund kann und darf vorausgesetzt werden, wenn es sich um das Sittliche handelt; denn sie alle kommen schließlich auf das Gefühl der Selbstliebe, auf Lust und Unlust, heraus. Macht man aber Lust und Unlust zum Beweggrund des Sittlichen, so heißt das

[1]) Man beachte die Klammer, die so bei Kant steht! S. Kr. d. pr. Vern. 41, 13—15.

die Vernunft zum Instinkt und das sittliche Vernunftwesen — in Kantischer Sprache: das „Noumenon“[1]) — zum Mitgliede des Tierreichs erniedrigen[2]).

„Alle materialen praktischen Prinzipien sind als solche insgesamt von einer und derselben Art und gehören unter das allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit“ wie es in der Kr. d. pr. V. (S. 27, 9—12) heißt. Gewiß findet es sich, fährt Kant fort (29, 36—42) „z. B. daß man auch an bloßer Kraftanwendung, an dem Bewußtsein seiner Seelenstärke in Überwindung der Hindernisse, die sich unserem Vorsatze entgegensetzen, an der Kultur der Geistestalente usw. Vergnügen finden könne, und wir nennen das mit Recht feinere Freuden und Ergötzungen“, und so ist sicherlich ein Unterschied zwischen den grob-sinnlichen Lüsten und den geistigen Gütern, aber auch bei diesen spielt das Lustverhältnis irgendwie mit herein, und so fallen sie unter das Verdikt der materialen Prinzipien und sind „als solche“ sittlich unbrauchbar.

Entweder man bestreitet überhaupt, daß es so etwas wie Vernunft in uns gibt, oder aber „die reine Vernunft muß für sich allein praktisch sein d. i. ohne Voraussetzung irgendeines Gefühls“ (ebd. 31, 3—5). Dann bestimmt die Vernunft in einem praktischen Gesetze unmittelbar den Willen, nicht aber muß erst ein Gefühl der Lust und Unlust dazwischentreten. (31, 19—25). Wer in das Grundgesetz der Sittlichkeit doch irgendwie „die Lust am Guten“ oder dgl. hineinbringen möchte, um nach der trivialen Phrase „den Rigorismus Kants zu mildern“[3]), dem geht es, wie Kant spottet, genau wie denen, die in der Metaphysik herumpfuschen und sich dabei die Materie so fein, so überfein denken, daß sie selber darüber schwindlig werden und schließlich glauben, sich auf diese Weise ein geistiges und doch ausgedehntes Wesen erdacht zu haben (ebd. 30, 9 ff.). „Konsequent zu sein, ist die größte Obliegenheit eines

[1]) S. Kirchner-Michaelis, S. 634. Danach ist N. = „ein Verstandesding (ens merae cognitionis), das von jeder sinnlichen Anschauung frei ist“.

[2]) S. Plato, Philebus, S. 67, B.

[3]) S. hierüber unten Kap. IV.

Philosophen und wird doch am seltensten angetroffen“ (30, 29—31).

Man mag also von einem Gegenstande ausgehen, von welchem man nur will, die bloße Tatsache, daß man von einem bestimmten Gegenstande ausgeht, hat zur Folge, daß der darauf sich beziehende Grundsatz immer nur subjektiv-gültig ist. Objektiv-gültig aber kann allein die Forderung der reinen (praktischen) Vernunft sein, die sich nicht sowohl an den (daseienden) Menschen als an das (seiende) Vernunftwesen wendet. Diesen Gedanken gilt es nun genauer zu verfolgen und so Kants Lehre vom „kategorischen Imperativ“ (in der Hauptsache nach der „Grundlegung“) darzustellen.

Drittes Kapitel.

Kants Lehre vom „kategorischen Imperativ".

A. Begriff und Bedeutung des „kategorischen Imperativs".

1. Kants Stil.

Die bisherigen Ausführungen haben Klarheit zu bringen versucht über die folgenden beiden Punkte: 1. den Begriff eines Sittengesetzes und 2. das Problem der Formulierung desselben. Die allgemeine Formel des Sittengesetzes genügt nun aber doch nicht; es gilt weiterzufragen, wie Kant den grundlegenden Gesichtspunkt der absoluten Gesetzlichkeit durchgeführt hat, und so gelangen wir zu der eigentlichen Hauptabsicht dieses Schriftchens, zu der genaueren Darlegung von Kants vielgepriesener, aber auch viel angegriffener und mißverstandener Lehre vom kategorischen Imperativ.

Wenn bei dem Folgenden in der Hauptsache auf Kants „Grundlegung" Bezug genommen wird, so geschieht dies, um den Leser in die abstrakten Gedankengänge der Kantischen Ethik einzuführen, wie denn überhaupt die genannte Schrift als eine „Einführung" gedacht war. Aber auch die „Grundlegung" hat eine ganze Reihe dunkler und schwieriger Stellen, was sich daraus versteht, daß Kant seit dem Anfang der 80er Jahre gewohnt war, einen ihm eigenartigen Stil zu schreiben, als dessen Hauptcharakteristikum man es ansehen kann, daß er sich bemüht, einen, sei es auch noch so komplizierten und abstrakten Gedanken auch durch einen Satz wiederzugeben.

In der Vorrede zur 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft führt Kant (19, 7 ff.) aus: der Leser könne eine

doppelte Deutlichkeit verlangen, nämlich 1. die diskursive (logische) durch Begriffe, dann aber auch eine intuitive (ästhetische) Deutlichkeit durch Anschauungen, d. i. Beispiele oder andere Erläuterungen in concreto und gibt zu, daß er, gerade weil er für die erste gesorgt habe, der zweiten „nicht so strengen, aber doch billigen Forderung nicht habe Genüge leisten können". Das gilt in gewissem Maße für alle größeren, nach dem Jahre 1781 erschienenen Schriften Kants, aber man sollte sich doch hüten, daraus die Berechtigung abzuleiten, Kants Stil zu bekritteln und gar zu bespötteln. Man sollte doch nie vergessen, daß man es mit einem der führenden Geister, mit einem der menschheitlichen Genies zu tun, und wenn man den Altersstil Beethovens, wenn man Michel-Angelo bekrittelt, so fällt das nicht auf den Künstler, sondern auf den Kritiker zurück! So gilt auch Kant gegenüber vor allem Bescheidenheit. Wenn man nicht einmal imstande ist, die gewaltigen Gedankenmassen, die Kants Geist spontan entquollen sind, nachzudenken, wie will man sich alsdann — ein Urteil über seine Lehre erlauben? Immerhin ist für uns heute manches an Kants Schreibweise recht fremdartig, und so ist es eine nicht undankbare Aufgabe, seine Grundgedanken in der heutigen Ausdrucksweise in schmuckloser Form wiederzugeben. Gehört der Kantischen Philosophie — und das ist die Grundüberzeugung dieses Büchleins — wirklich die Zukunft, so hat eine solche, nicht populäre, aber allgemein-verständliche Darstellung ihren Wert und wird hoffentlich dazu führen, daß man die Scheu vor Kant, von der man heute fast reden darf, überwindet und daß dieser in weiterem Umfange als es bisher geschieht wahrhaft gelesen (nicht bloß angelesen) und neu studiert wird.

2. Wille und praktische Vernunft.

Kant geht aus von dem Begriffe des Gesetzes. Alle Dinge der Natur, so argumentiert er (34, 6ff.), wirken nach Gesetzen, nur die vernünftigen Wesen können nach der Vorstellung eines Gesetzes handeln, das heißt nach Prinzipien, Grundsätzen. Gehen wir etwa aus von dem Begriffe der Wahrheit.

Ich habe ihre „Idee", und wenn ich sie im Leben, in der Wirklichkeit durchsetzen will, so handle ich demgemäß, wobei ich mir freilich bewußt bleiben muß, daß die Wahrheit einem im Unendlichen liegenden Punkte gleicht, mathematisch gesprochen, in der Richtung auf den ich mich zwar bewegen kann, ohne daß ich aber erwarten darf, ihn jemals zu erreichen. So wie aber der Punkt die Richtung, also das Gesetz meines Fortschreitens, so soll die Wahrheit die Richtung, das Gesetz meines Handelns bestimmen. Sie ist ewig unerreichbar (das könnte zu pessimistischen Betrachtungen stimmen!), aber ich komme ihr doch stets näher (und in dieser Sicherheit des Fortschreitens liegt umgekehrt ein Gefühl der Befriedigung). Sie ist also jedenfalls die Vorstellung einer Gesetzmäßigkeit, insofern, als, wenn und soweit sie herrscht, die Aussagen der Menschen harmonisch, einheitlich, widerspruchsfrei sein werden. Der Sinn einer jeden Aussage nämlich: Mitteilung dessen, was ist, wird durch das kontradiktorische Gegenteil der Wahrheit, die Lüge, zerstört. Ein solches Vermögen aber, nach der Vorstellung von Gesetzen, d. h. nach Prinzipien zu handeln, bezeichnet Kant als Willen. Die Fähigkeit, den einzelnen Fall unter ein Gesetz, ein Prinzip zu subsumieren, unterzuordnen, ist gleich Vernunft, daher kann „Wille" gleichgesetzt werden mit „praktischer Vernunft".

Nun ist zweierlei möglich: entweder die Vernunft bestimmt den Willen vollständig, d. h. ich handle notwendig so, wie die Vernunft es mir vorstellt, — dann sind meine Handlungen, wenn sie als objektiv-notwendig erkannt sind, auch subjektiv-notwendig, d. h. der Wille wählt dasjenige (unabhängig von irgendwelchen „materialen" sinnlichen Beweggründen) aus, was die Vernunft als praktisch notwendig, das heißt als gut erkennt, oder der Wille wird nicht bloß durch die Vernunft bestimmt, dann ist er noch anderen, subjektiven Bedingungen unterworfen, gewissen „Triebfedern", nach Kants Sprachgebrauch (s. ob. S. 16). In dem letzteren Falle, wo also der Wille nicht an sich völlig mit der Vernunft übereinstimmt, sind wir Menschen alle, daher denn bei uns die Handlungen, wenn sie auch objektiv-notwendig sind, d. h. an sich der „Idee des Guten"

entsprechen, doch nicht auch „subjektiv-notwendig", d. h. für uns als handelnde, in Raum und Zeit existierende Individuen zufällig sind. Es wird unser Wille zwar auch durch Vernunftgründe bestimmt, aber er ist ihnen seiner beschränkten Natur gemäß nicht notwendig folgsam.

3. Die Voraussetzung des Imperativs.

„Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, sofern es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebots heißt Imperativ" (34, 33—36). So führt Kant den Begriff des Imperativs ein, wobei zu beachten ist, daß dieser also nur die Formel eines Gebots, nicht selbst ein solches ist. Man darf also nicht diskutieren, ob Kant mit dem kategorischen Imperativ ein richtiges Gebot aufgestellt hat oder nicht, ob dieses Gebot gelte oder abzulehnen sei. Es handelt sich nur um eine Formel, die der bloße Ausdruck des (für alle Vernunftwesen gültigen) Vernunftgebotes ist. Imperative aufzustellen hat nur Sinn für einen Willen, der nicht rein durch Vernunft regiert wird. Ein jeder Imperativ besagt gleichsam: Handle allein der Vernunft gemäß, lasse dich allein durch Vernunftgründe bestimmen. Glaubt man, auf Imperative verzichten zu können, so liegt darin die Überzeugung ausgesprochen, daß unser Wille ein solcher reiner Vernunftwille sei — aber wer möchte wagen, das aus der Beobachtung des Menschenlebens und aus der geschichtlichen Betrachtung heraus zu entnehmen? Gelten aber für unseren Willen — und das ist Kants Ansicht — in der Tat auch sinnliche Motive, sogar so stark, daß es schwer fallen, ja schlechterdings unmöglich sein dürfte, durch Erfahrung auch nur einen einzigen Fall mit völliger Gewißheit auszumachen, wo die Maxime, der Grundsatz einer im übrigen pflichtgemäßen Handlung lediglich auf moralischen Gründen beruht habe (27, 7 ff.), so ist die Voraussetzung eines Imperativs nicht zu umgehen.

Alle Imperative, so heißt es bei Kant weiter (34, 37), zeigen das Verhältnis eines objektiven Gesetzes der Vernunft zu einem Willen an, der seiner subjektiven Beschaffenheit nach

dadurch nicht notwendig bestimmt wird. (34, 35—41.) In dieser Anzeige liegt eine Nötigung, denn was zu tun oder zu unterlassen gut ist, sagen sie einem Willen, der darum, weil etwas ihm als gut vorgestellt wird, es darum noch keineswegs auch immer tut. Praktisch gut ist aber dasjenige, was vermittels der Vorstellung der Vernunft, also nicht subjektiv, sondern objektiv den Willen bestimmt.

4. Objektiv — subjektiv.

Den Willen objektiv bestimmen, das, so könnte man paradox sagen, heißt den Willen gerade nicht durch ein Objekt, einen Gegenstand, etwas Dingliches, sondern ihn aus Vernunftgründen bestimmen, die für jedes vernünftige Wesen als solches gültig sind. Man darf sich also durch die gewöhnliche Auffassung der Ausdrücke subjektiv und objektiv nicht irreführen lassen; denn die Kantische Auffassung ist der vulgären, wie man wohl sagen kann, genau entgegengesetzt. Wird nämlich der Wille durch ein Objekt, anders ausgedrückt, wird er durch das Sinnliche bestimmt, das natürlich ein Einzelnes, ein Beschränktes ist, so ist das ein Subjektives, wird er dagegen durch das erkannte Vernunftgesetz (also durch dasjenige, was nach vulgärer Auffassung subjektiv ist) bestimmt, so bezeichnet Kant dies als objektiv.

Wenn und sofern ich mich rein aus Vernunftgründen bestimmen lasse, handle ich gesetzmäßig oder „praktisch gut"; der Begriff des Guten ist also nicht der erste der ethischen Begriffe, sondern er wird erst aus demjenigen der Gesetzlichkeit abgeleitet. Handeln gemäß der Wahrheit ist „gut", weil durch die Wahrheit die Herrschaft der Vernunft befestigt, die menschliche Gemeinschaft aufgebaut wird. Das Gute gilt für jedermann, also objektiv, das Angenehme dagegen nur subjektiv, denn derselbe Wind z. B., der von einem Gesunden als angenehm empfunden wird, könnte einem Kranken unangenehm dünken; hierbei bin ich also von meinen Empfindungen, von meinem ganzen zufälligen physisch-psychischen Zustande, das heißt von etwas rein Zufälligem abhängig. Die Abhängigkeit

des Begehrungsvermögens von Empfindungen aber bezeichnet Kant als Neigung. Diese beweist jederzeit ein Bedürfnis; die Abhängigkeit dagegen eines zufällig bestimmbaren Willens (wie des unseren) von Prinzipien der Vernunft nennt Kant ein Interesse. Ein solches kann also nur bei eingeschränkten Wesen, wie bei dem Menschen, nicht aber bei Gott, dem vollkommenen Wesen vorhanden sein. Wir können nun woran ein Interesse nehmen, ohne doch darum aus Interesse zu handeln. So würde eine Handlung zwar ihren sittlichen Wert verlieren, wenn sie aus Interesse geschähe, aber das entbindet uns nicht von dem Interesse an der Sittlichkeit (77, 32)[1]).

Ein jeder Wille steht also unter Gesetzen, denn Wille heißt praktische Vernunft; praktische Vernunft aber bedeutet, gemäß der Erkenntnis von Gesetzen handeln. Freilich gäbe es für den vollkommen guten Willen keine Nötigung; er würde seiner Definition nach einfach durch die Vorstellung des Guten bestimmt werden. Für den göttlichen, überhaupt einen heiligen Willen gelten also keine Imperative, gilt kein Sollen. Da ist das Wollen eben von vornherein als einstimmig zu denken mit dem Gesetz. Imperative sind daher nur Formeln, um das Verhältnis objektiver Gesetze des Willens zu einem unvollkommenen Willen auszudrücken.

5. Kategorische und hypothetische Imperative.

Alle Imperative gebieten nun entweder kategorisch, das heißt unbedingt, oder hypothetisch, das heißt bedingt (36, 5 ff.), und zwar stellen die hypothetischen Imperative die praktische Notwendigkeit eines Handelns vor als Mittel zu etwas anderem, was man will, das also erreichbar, möglich ist. ‚Wenn — dann mußt du so und so handeln‘, lautet die Formel der hypothetischen Imperative, z. B. wenn du leben willst, mußt du Nahrung zu

[1]) Siehe Hermann Cohen, Kants Grundlegung, Seite 267. „Es gilt für uns, daß wir von der Frage ergriffen sind, daß das Sittliche nicht bloß kein Wahn, sondern auch nicht bloße Ahnung oder Dichtung sei, sondern daß es mit dem Grundgesetze unseres Erkennens in notwendigem Zusammenhange stehe“.

dir nehmen. Kategorisch dagegen, unbedingt, wäre ein solcher Imperativ, der eine Handlung als für sich selbst ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, das heißt als objektiv-notwendig vorstellte. Damit wäre also eine Handlung gefordert, die nicht als Mittel zu einem fremden Zweck diente, sondern die Endzweck, Selbstzweck wäre. Die Frage ist nur, ob es etwas derartiges gibt?

Der hypothetische Imperativ sagt bloß aus, daß die Handlung zu einer möglichen oder wirklichen Absicht gut sei, und so zerfallen die hypothetischen Imperative wieder in zwei Gruppen: sie sind entweder problematisch- oder assertorisch-praktische Prinzipien; der kategorische Imperativ dagegen, wenn es einen solchen gibt, müßte als ein apodiktisches, praktisches Prinzip gelten. Diese Ausdrücke des Problematischen, Assertorischen und Apodiktischen entnimmt Kant seiner Logik (siehe Kritik der reinen Vernunft 130, 21—24). Hier stellt Kant eine Tafel der Kategorien auf entsprechend der Tafel der Urteile, bei welch letzterer die vier Hauptgesichtspunkte der Quantität, Qualität, Relation und Modalität von ihm unterschieden werden. Unter dem letzteren Gesichtspunkte der Modalität unterscheidet er die Grundbegriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit, ihnen entsprechen dann auch die drei Grundsätze der Modalität (siehe Kritik der reinen Vernunft, 249 ff.). Kant spricht hier von den Postulaten des empirischen Denkens überhaupt, und so sind entsprechend die drei Arten der Imperative im Praktischen, wie man es formulieren könnte, Postulate des Willens überhaupt. Denn entweder eine Handlung erfolgt nur einer möglichen Absicht wegen (problematischer Imperativ), oder sie erfolgt um einer wirklichen Absicht willen (assertorischer Imperativ), oder eine Handlung erfolgt nicht um einer ihr äußeren, fremden Absicht willen, sondern um ihrer selbst willen, also notwendig (kategorischer Imperativ).

Wir waren oben zu der Frage gelangt, ob es einen Endzweck oder Selbstzweck gibt, geben kann; nun werden wir das Verhältnis von Mittel und Zweck in allen Wissenschaften finden, da diese ja sämtlich einen praktischen Teil haben, mit anderen Worten, da jeder Wissenschaft eine bestimmte Tech-

nik entspricht. Praxis, das heißt aber etwas um irgendeines Zweckes willen, aus einem bestimmten Grunde tun. Während wir also in der reinen oder mathematischen Naturwissenschaft von Ursache und Wirkung reden, bedienen wir uns in der angewandten Wissenschaft der Ausdrücke Grund und Folge oder Mittel und Zweck. In der Praxis der Wissenschaften, erst recht in der Praxis des Lebens gibt es demnach ebenfalls Imperative, die alle die Formel haben: „Wenn — dann", oder die alle das Verhältnis von Mittel und Zweck enthalten. Diese Imperative bezeichnet Kant als solche der Geschicklichkeit (36, 41ff.). Hierbei ist nun gar nicht die Frage, ob der betreffende Zweck gut oder vernünftig sei oder nicht, sondern nur, was man tun müsse, um ihn zu erreichen. Eltern suchen ihre Kinder wohl recht „geschickt" in diesem Sinne zu machen, indem sie sie recht vielerlei lernen lassen, was dann ja zu recht mannigfachen Zwecken dienen kann. Imperative der Geschicklichkeit (37, 30) gibt es also die verschiedensten, und irgendein allgemeines Gesetz bezüglich ihrer ließe sich nicht aufstellen; aber bei dem allen ist ein Imperativ vorhanden, den man bei allen existierenden vernünftigen Wesen als wirklich voraussetzen kann, eine Absicht, die alle Menschen haben: die Absicht auf Glückseligkeit.

Also das Streben nach Glück, darüber ist sich Kant vollkommen klar, steckt wirklich in allen Menschen, und es kann gar keine Rede davon sein, daß seine Ethik über diese „Tatsache" kühl hinweggeschritten wäre oder gar sie bewußt bestritten hätte, aber bei diesem Streben nach dem Glück liegt ein hypothetischer und zwar ein hypothetisch-assertorischer Imperativ zugrunde. Er besagt: „Wenn du glücklich sein, glücklich werden willst, dann mußt du so und so handeln", mit anderen Worten: eine Handlung wird dabei als notwendig vorgestellt zur Beförderung der Glückseligkeit. Es ist dies eine Vorschrift der Klugheit (38, 5), denn sie spricht dasjenige aus, was man tun muß, wenn man sich möglichst wohl befinden will. Wir haben also hier deutlich einen hypothetischen Imperativ, in dem das Verhältnis von Mittel und Zweck klar vor Augen liegt, will ich doch in diesem Falle die betreffende Handlung, z. B. eine

bestimmte Arbeit, nicht schlechthin, sondern nur als Mittel zu einer anderen Absicht.

6. Die Einteilung der Imperative.

Schließlich gibt es einen Imperativ, der eine Handlung schlechthin gebietet: „ohne irgendeine andere, durch ein gewisses Verhalten zu erreichende Absicht als Bedingung zugrunde zu legen“ (38, 12). Das ist der kategorische Imperativ. Er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus dieser erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das wesentlich Gute derselben besteht durchaus nur in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle. Diesen Imperativ — wir werden noch des genaueren sehen, daß es nur einer sein kann — bezeichnet Kant als denjenigen der Sittlichkeit, seine Merkmale sind folgende: er

a) gebietet absolut,
b) legt keine fremde Absicht als Bedingung zugrunde,
c) hat also keine Materie,
d) betrifft die Form,
e) das Prinzip, woraus die Handlung selbst unmittelbar folgt.

So gibt es ein Wollen nach dreierlei Prinzipien (38, 22), das durch die Ungleichheit der Nötigung des Willens deutlich unterschieden wird. Es sind demgemäß vorhanden:

1. Regeln der Geschicklichkeit;
2. Ratschläge der Klugheit;
3. Gebote (Gesetze) der Sittlichkeit.

Kant behält also den Begriff des Gesetzes der dritten Gruppe vor und mit voller Absicht, weil nur das Gesetz den Begriff einer unbedingten, objektiven Notwendigkeit bei sich führt. Gebote aber, das sind Gesetze, denen gehorcht, das heißt: auch wider Neigung Folge geleistet werden muß.

Eine andere Einteilung ist die folgende: es gibt

1. technische Imperative, (das heißt solche, die zur Kunst, zu einer „Techne“, gehörig);
2. pragmatische Imperative (das heißt solche, die zur Wohlfahrt gehörig);

3. moralische Imperative (das heißt solche, die zu den Sitten gehörig).

7. Die Frage der Möglichkeit der Imperative der beiden ersten Gruppen.

Bis hierher hat Kant sich damit begnügt, die Imperative bloß zu beschreiben. Es entsteht nun die Frage, wie sind sie alle möglich? Kant macht dabei eine äußerst wichtige Unterscheidung; denn, so führt er aus: Dabei verlange ich nicht zu wissen, wie die Vollziehung der Handlung, die der Imperativ gebietet, gedacht werden kann; sondern bloß wie die Nötigung des Willens, die der Imperativ ausdrückt, aufzufassen ist. Das Problem ist also das der Möglichkeit, nicht dagegen ist es eine ethische Frage, wie solche von einem Imperativ geforderte Handlungen wirklich zu vollziehen sind. Diese letztere Betrachtungsweise geht die Psychologie an, sie interessiert sich dafür, wie unter bestimmten gegebenen Bedingungen tatsächlich vom Individuum gehandelt wird, gehandelt werden kann oder muß. Von diesem Können oder Müssen ist das Sollen aufs schärfste zu scheiden.

Man könnte das Problem auch so fassen, daß man sagte (vielleicht würde das zunächst wieder etwas paradox klingen!), daß es die reine Ethik wenigstens überhaupt nicht mit der Handlung, sondern nur mit dem Willen zu tun hat. Wie ist die Nötigung des Willens bei den von uns unterschiedenen drei Gruppen von Imperativen zu denken? — das ist die Grundfrage.

Da bieten nun die Imperative der ersten Gruppe keine Schwierigkeit; denn will ich irgendeinen Zweck, so muß ich auch das Mittel wollen, das ich vermöge der Vernunft als zur Erreichung des Zweckes erforderlich einsehe. Das ist ein, was das Wollen betrifft, analytischer Satz. Das Mittel und der Zweck selbst hängen freilich synthetisch zusammen, das heißt, sie können völlig voneinander verschieden sein, und ich kann aus dem einen das andere nicht herausanalysieren. Aber die Einsicht, daß, wenn ich etwas Bestimmtes will, z. B. leben, ich Nahrung zu mir nehmen muß, ist analytischer Art. Angenommen,

ich weiß erst einmal, daß Nahrung das Mittel ist, um das Leben zu erhalten, dann ist es doch ein analytischer Satz: Iß, um zu leben.

Die zweite Gruppe der Imperative würde mit der ersten übereinstimmen, wäre es nur so leicht sich, wie vom Leben, so auch einen einigermaßen bestimmten Begriff von der Glückseligkeit zu machen (40, 20), denn es würde ebensowohl hier als dort heißen: wer den Zweck will, will auch (der Vernunft gemäß notwendig) die einzigen Mittel, die dazu in seiner Gewalt sind. Leider ist Glückseligkeit ein so unbestimmter Begriff, daß, obwohl jeder zu ihr gelangen will, doch niemand recht weiß, **was** er eigentlich wünscht und will. Der Grund ist der, daß alle Elemente, die zum Begriff der Glückseligkeit gehören, empirischer, also rein zufälliger Art sind. Denn woher sonst als aus der Erfahrung will ich wissen, was mich unter bestimmten Bedingungen glücklich macht? Im Begriffe der Glückseligkeit, in dieser Idee liegt aber die eines absoluten Ganzen des Wohlbefindens in meinem gegenwärtigen und zukünftigen Zustande. Es gibt kein einzelnes Lebensgut, das man schlechthin will. Reichtum, Erkenntnis und Einsicht, ein langes Leben, Gesundheit, dies alles ist nicht **absolut** gut, und so kann man denn nicht nach irgendeinem Grundsatz mit völliger Gewißheit zuvor bestimmen, was uns in einem bestimmten Falle wahrhaft glücklich machen würde (41, 10), dazu würde ja einfach Allwissenheit gehören. Hier muß man sich demnach mit gewissen empirischen Ratschlägen, z. B. der Diät, der Sparsamkeit usw. begnügen, von denen wir aus der Erfahrung gelernt haben, daß sie das Wohlbefinden im Durchschnitt am meisten befördern.

Streng genommen wären also die Imperative der Klugheit gar keine Imperative, da sie ja niemals mit den Ansprüchen der Notwendigkeit auftreten können. Man sollte sie daher lieber praktische Ratschläge als Gebote nennen. **Die** Aufgabe, in gewisser und allgemeiner Weise zu bestimmen, welche Handlungen die Glückseligkeit eines vernünftigen Wesens befördern würden, ist ganz unmöglich. Überhaupt ist Glückseligkeit, wie Kant sehr fein bemerkt, gar kein Ideal der Vernunft, sondern der Einbildungskraft (41, 28f.), also kein Ideal im strengen Sinne des

Wortes. Wir setzen es uns nicht als vernünftige, sondern als Naturwesen, denn es ist und bleibt etwas durchaus Unbestimmtes, von den jeweiligen empirischen Umständen Abhängiges. Wenn aber das Gegenteil wirklich der Fall wäre, wenn man also die Mittel und Wege zum Glück ganz genau kennte, so wären die Imperative der Klugheit auch nur analytische, praktische Gesetze, genau so wie die erste Gruppe, die Imperative der Geschicklichkeit, nur daß einmal der Zweck als möglich, das andere Mal der Zweck als wirklich angesehen wird. Solche „Imperative“ sind also in ihrer Möglichkeit kein Rätsel, da wir ja derartige Forderungen (der Geschicklichkeit und Klugheit) im Leben tatsächlich unaufhörlich antreffen.

8. Die Möglichkeit des kategorischen Imperativs.

Fraglich ist und bleibt es dagegen (42, 5), wie der Imperativ der Sittlichkeit möglich ist, da sich hier die objektiv vorgestellte Notwendigkeit auf gar keine Voraussetzung stützen kann. Wie ist ein solches absolutes Gebot für meinen Willen möglich, das ist die Frage! Während die anderen Imperative sich aus der Erfahrung belegen lassen, ist bei dem kategorischen Imperativ die große Schwierigkeit die, daß man für ihn ja kein Beispiel im strengen Sinne überhaupt finden kann. Wir fragen nach seiner Möglichkeit und müssen dabei doch zugleich zugestehen, daß es gänzlich ausgeschlossen ist, seine Wirklichkeit jemals nachzuweisen (siehe 27, 7 und 42, 10).

Daher treffen die vielen oberflächlichen Angriffe Kant gar nicht, die ausgehen von der Behauptung: solch einen kategorischen Imperativ gibt es ja gar nicht! Wie wir sehen, räumt Kant ohne weiteres ein, daß es sich nicht unumstößlich nachweisen lasse, daß im einzelnen Falle die Handlung wirklich von keiner anderen Triebfeder als durch das Gesetz bestimmt sei. Z. B. wenn es heißt (42, 15—33): „Du sollst nichts betrüglich versprechen, und man nimmt an, daß die Notwendigkeit dieser Unterlassung nicht etwa bloße Ratgebung zur Vermeidung irgendeines anderen Übels sei, so daß es etwa hieße: du sollst nicht lügenhaft versprechen, damit du nicht, wenn es offenbar wird, dich um den

Kredit bringest; sondern wenn man behauptet, eine Handlung dieser Art müsse für sich selbst als böse betrachtet werden, der Imperativ des Verbots sei also kategorisch: so kann man doch in keinem Beispiel mit Gewißheit dartun, daß der Wille hier ohne andere Triebfeder bloß durchs Gesetz bestimmt werde, ob es gleich so erscheint; denn es ist immer möglich, daß insgeheim Furcht vor Beschämung, vielleicht auch dunkle Besorgnis anderer Gefahren Einfluß auf den Willen haben möge". Denn „wer kann das Nichtsein einer Ursache durch Erfahrung beweisen, da diese nichts weiter lehrt, als daß wir jene nicht wahrnehmen". Sind also, obwohl es nicht so scheint, tatsächlich doch irgendwelche andere, den Willen bestimmende Triebfedern da, so ist der scheinbar kategorische Imperativ nur eine pragmatische Vorschrift, die uns auf unseren Vorteil aufmerksam macht.

Die Untersuchung muß also a priori, d. h. unabhängig von der Erfahrung geführt werden, anders ausgedrückt, es handelt sich um eine rein begriffliche, nicht um eine empirische Feststellung. Rede ich von der „Möglichkeit" des kategorischen Imperativs, so ist diese nicht nur wie im Theoretischen zur Erklärung nötig, sondern zur Festsetzung. Während in der Erfahrungslehre von dem „Faktum" der mathematischen Naturwissenschaft und ihren Gesetzen ausgegangen werden konnte, liegen hier im Praktischen solche Gesetze nicht vor, sondern es ist erst festzustellen, ob es überhaupt solche Gesetze gibt. Denn die anderen, nicht-kategorischen Imperative kann man zwar als Prinzipien des Willens, nicht aber als Gesetze bezeichnen. Mit dem Begriffe des „Gesetzes" ist nach Kants Auffassung der der Notwendigkeit verbunden, alles bloß Hypothetische aber ist zufällig, insofern als wir ja nur die Absicht B aufzugeben brauchen, womit dann die Vorschrift A auch fiele. Es heißt hier stets: ‚Wenn du B willst, dann mußt du A tun'. Möglich ist dabei aber ja auch stets, daß ich, durch irgendeine subjektive Triebfeder bewogen, das Gegenteil von B = non B will. Nur ein unbedingter, ein kategorischer Imperativ führt eine derartige Notwendigkeit mit sich, daß er als Gesetz bezeichnet werden kann. Wir sehen also wenigstens das Nega-

tive bisher ein, daß es nämlich in der (reinen) Ethik entweder überhaupt kein Gesetz, oder doch nur ein einziges, eben den kategorischen Imperativ, geben kann. Es ist aber sehr schwierig, einen solchen kategorischen Imperativ einzusehen, weil er oder das Gesetz der Sittlichkeit[1]) ein synthetisch-praktischer Satz a priori ist.

War es aber, wie Kant in der Kritik der reinen Vernunft und in den Prolegomenen gezeigt hat, im Theoretischen schwer, die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori einzusehen, so gilt das natürlich erst recht für die praktische Erkenntnis. Wäre unser Wille vollkommen wie der eines heiligen Wesens, z. B. Gottes, so könnte man aus dem bloßen Begriff unseres reinen Vernunftwillens unsere Tat analytisch ableiten. Aber das ist nicht der Fall. Die Tat soll zwar notwendig mit dem Willen verknüpft sein, aber beide bleiben darum doch verschieden, so wie im Mathematischen $7 + 5$ und 12 zwar auch notwendig miteinander verknüpft (das heißt „gleich" oder substituierbar) aber dennoch verschieden, d. h. nicht identisch sind. Ähnlich ist objektiv, d. h. unter der Idee einer Vernunft, die über alle subjektiven Beweg-Ursachen völlige Gewalt hätte, Wille und Tat miteinander notwendig verbunden, subjektiv für uns, die Handelnden, aber nicht.

9. Die erste Formel des kategorischen Imperativs.

Bei dieser großen Schwierigkeit des Problems dürfte es sich empfehlen, zunächst einmal zu versuchen, ob nicht der bloße Begriff eines kategorischen Imperativs uns auch zu der Formel führt, die den Satz enthält, der allein ein kate-

[1]) Kant setzt in der „Grundlegung" also den kategorischen Imperativ und das Gesetz der Sittlichkeit gleich, während er in der streng deduktiv vorgehenden Kritik der praktischen Vernunft von dem Begriffe des Sittengesetzes ausgeht, das rein für Vernunftwesen gilt, wohingegen in dem Begriff des kategorischen Imperativs schon die Rücksicht auf den Menschen enthalten ist. H. Cohen sagt daher einmal mit Recht, daß die Kritik der praktischen Vernunft den transszendentalen Gesichtspunkt genauer zur Geltung bringe. Eben darum ist aber die „Grundlegung" zur Einführung in die Gedankengänge der Kantischen Ethik geeigneter.

gorischer Imperativ sein kann. Wie ein solches absolutes Gebot möglich ist, das ist dann freilich eine zweite, nicht leicht zu beantwortende Frage (43, 23). Denke ich einen hypothetischen Imperativ, so weiß ich nicht zum voraus, was er enthalten wird; erst muß mir die Bedingung gegeben sein. Bei einem kategorischen Imperativ dagegen weiß ich sofort, was er enthält. Denn als kategorischer Imperativ kann er ja außer dem Gesetze nur die Notwendigkeit der Maxime[1]) enthalten, diesem Gesetze gemäß zu sein, das Gesetz aber faßt, seinem Begriffe gemäß, in sich keine einschränkende Bedingung. Würde nämlich eine einschränkende Bedingung hinzukommen, so wäre damit etwas Zufälliges vorhanden, es läge also kein Gesetz vor, überhaupt nichts Kategorisches (= Unbedingtes), sondern etwas Hypothetisches (= Bedingtes).

Es bleibt also für die Formel des kategorischen Imperativs nichts andres übrig als die Allgemeinheit eines Gesetzes, dem die Maxime der Handlung gemäß sein soll, und diese Gemäßheit allein stellt der Imperativ eigentlich als notwendig vor. So

[1]) Es ist zum Verständnis des folgenden nötig, sich den Unterschied von Maximen auf der einen, Imperativen und Gesetzen auf der anderen Seite stets gegenwärtig zu halten. Unter einer Maxime (lat. maxima, nämlich zu ergänzen: propositio) versteht Kant die subjektiven Grundsätze des Wollens (19, 25) oder das subjektive Prinzip des Handelns (44 Anm.). Sie sind die praktischen Regeln, die die Vernunft den (zufälligen) Bedingungen des Subjekts gemäß bestimmen, sind also die Grundsätze, nach denen ich tatsächlich handle. Nehme ich an, daß reine Vernunft den Willen überhaupt nicht bestimmen, also nicht praktisch sein könnte, so gäbe es überhaupt nur Maximen, ist das Gegenteil der Fall, so sind auch praktische Gesetze vorhanden. Im Gegensatz zu den Maximen nennt Kant daher die Gesetze objektive Prinzipien (44 Anm.). Sie gelten nicht bloß für den Menschen, d. h. eingeschränkter Weise, sondern für jedes vernünftige Wesen und sind die Grundsätze, nach denen es handeln soll, d. h. Imperative. Der Oberbegriff ist demnach der des praktischen Grundsatzes, der entweder objektiv-gültig (Gesetz) oder subjektiv-gültig (Maxime) ist. Die Maximen drücken also das aus, was geschieht, die Gesetze das, was geschehen soll, daher die ersteren zwar Grundsätze, aber nicht Imperative sind (s. Kr. d. pr. Vern. 24, 37–40). Die Maxime ist also der Ausdruck dessen, was ich, von meiner Vernunft beraten, wirklich tue. Ist das Gesetz ein Imperativ, so, könnte man sagen, ist die Maxime ein bloßer Indikativ.

finden wir das oben (S. 48) Gesagte bestätigt, daß es nur einen einzigen kategorischen Imperativ geben kann, und der ist (in seiner ersten Formulierung):

„Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde“ (44, 13—15).

Der Maxime selbst wird die Notwendigkeit gesetzt, dem Gesetze gemäß zu sein; sie kann sich dem Gesetze, sobald es nur vorgestellt wird, nicht entziehen. Prof. Adickes schlägt vor, hier statt „durch die“ (das er für einen Druckfehler hält) zu lesen: „von der“ [1]). Auch Hermann Cohen [2]) stellt sich diese Frage: „Warum heißt es denn aber nicht: von der du zugleich wollen kannst? Die Nötigung liegt ja doch nicht in der Maxime selbst, sondern nur in dem Gesetze, sofern als solches die Maxime vorgestellt wird“, und er weist auf eine andere Stelle der Grundlegung hin, wo es heißt: „Ist es ein notwendiges Gesetz für alle vernünftige Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen“ (51, 1—5). Cohen meint, der Zusammenhang der Erörterungen lege die Ansicht nahe, daß Kant das Wort „durch“ gebraucht habe, um die Spontaneität der Maxime auszudrücken und ihre Fähigkeit, zum Gesetze auszuwachsen. Jedenfalls ist kein Grund vorhanden, an dem Texte, wie ihn die beiden Auflagen der „Grundlegung“ (1785 u. 1786), die beide von Kant durchgesehen worden sind, bieten, eine Änderung vorzunehmen.

10. Die zweite Formel des kategorischen Imperativs.

So ist also eine Formel für den kategorischen Imperativ gefunden, und es hat sich ergeben, daß es nur ein einziger sein kann. Indem ferner durch die Maxime zugleich das Gesetz gewollt werden soll, wird damit der bedeutungsvolle Gedanke

[1]) Vgl. aber „Grundlegung“, S. 44, 29 und 60, 7.
[2]) Kants Begründung der Ethik S. 221.

der Selbstgesetzgebung, der Autonomie vorbereitet. Aus diesem einzigen kategorischen Imperativ werden nun alle Imperative der Pflicht abzuleiten sein, und so können wir auf diese Weise eine Art Deduktion der Pflicht geben, obgleich es dabei im letzten Grunde unausgemacht bleibt, ob nicht Pflicht überhaupt ein leerer Begriff ist. Da nun die Allgemeinheit des Gesetzes, wonach Wirkungen geschehen, dasjenige ausmacht, was im formalen Sinne = Natur ist, so gelangt Kant zu der zweiten Formel für den kategorischen Imperativ:

„Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte" (44, 28—31).

Die Kr. d. pr. Vern. geht hier genauer vor, indem sie das praktische Gesetz (mit Recht!) vom Naturgesetz scheidet. Aufgenommen wird in der „Kritik" der Gedanke in der „Typik" (s. Kr. d. p. Vern. S. 89 u. 90). Hier erscheint das Naturgesetz als der Typus des Sittengesetzes.

Der „Typus" entspricht dem, was Kant in der Kr. d. r. Vern. das „Schema" nennt. Zwischen dem reinen Begriff des Punktes, des Dreiecks z. B. und dem sinnlichen d. h. gezeichneten Punkte oder Dreieck liegt das „Schema" d. h. „die Vorstellung von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen (184, 39 f.). Unsern Begriffen liegen nicht Bilder zugrunde, — denn jedes Dreiecksbild z. B. müßte doch ein bestimmtes, spitz- oder recht- oder stumpfwinkliges Dreieck darstellen — sondern Schemata, die einerseits nur in Gedanken existieren können, andrerseits uns aber doch gerade dazu dienen, das sinnliche Objekt vorzustellen. Im Sittlichen ist nun ein sinnliches Schema nicht möglich, denn zwischen dem Sittengesetz und den Naturgegenständen kann nur der Verstand vermitteln. Im Grunde ist es freilich nicht eigentlich die Natur, sondern die Gesetzmäßigkeit (der Natur), die als der Typus der Sittlichkeit dient[1]). Die

[1]) S. Hermann Cohen a. a. O. S. 277. Es ist an dieser Stelle nicht möglich, die schwierigen Gedanken der „Typik" wirklich auszuschöpfen, was einer Inhalts-Darstellung der Kr. d. pr. Vern. überlassen werden muß.

„Typik" dient nun als Maxime in doppelter Hinsicht. Einmal bewahrt sie vor dem Empirismus, der das sittliche Handeln als ein sinnliches „in Erfahrungsfolgen (der sogenannten Glückseligkeit) setzt" und auf Selbstliebe reduziert. Nicht minder aber bewahrt sie vor dem Mystizismus, der „was nur zum Symbol diente, zum Schema macht, d. i. wirkliche und doch nicht sinnliche Anschauungen (eines unsichtbaren Reiches Gottes) der Anwendung der moralischen Begriffe unterlegt und ins Überschwängliche hinausschweift" (Kr. d. pr. Vern. S. 91 f.). Immerhin verträgt sich der Mystizismus doch noch mit der Reinheit und Erhabenheit des moralischen Gesetzes, während vor dem ethischen Empirismus, den man auch als „Egoismus" bezeichnen könnte, schlechterdings zu warnen ist, weil er dazu führt, die Menschheit zu „degradieren" (91, 31). Da er der Sinnesart aller Menschen günstig ist, (man beachte diese recht pessimistisch klingende Äußerung Kants!) so ist er um deswegen weit gefährlicher als alle Schwärmerei, die niemals einen dauernden Zustand vieler Menschen ausmachen kann.

So glaubt Kant den Inhalt des kategorischen Imperativs deutlich und zu jedem Gebrauch bestimmt dargestellt zu haben. Darum ist aber noch nicht soviel bewiesen, daß 1. ein derartiger Imperativ wirklich stattfindet, 2. daß es ein praktisches Gesetz gibt, das schlechterdings und ohne alle Triebfedern für sich gebietet und 3. daß die Befolgung dieses Gesetzes Pflicht sei. Was den letzten Punkt betrifft, so zeigt sich hier deutlich die Abhängigkeit des Pflichtbegriffs von demjenigen des Sittengesetzes, weswegen in dieser Darstellung die Erörterung des Begriffs der Pflicht nicht an den Anfang, sondern an den Schluß verwiesen worden ist[1]).

11. Analytische und synthetische Betrachtungsweise.

Die bisherige Betrachtung war rein analytischer Natur, wie Kant denn auch ausdrücklich (73, 11) erklärt, daß die beiden ersten Kapitel der Grundlegung „analytischer Natur" seien. Die Frage dagegen, ob ein derartiges Verhältnis des Willens

[1]) S. hierzu „Grundlegung", S. 45—49.

zu sich selbst zur Anwendung unter Menschen kommt, so, daß die Vernunft allein ihr Verhalten zu bestimmen vermag, ist synthetisch. Man darf es sich aber nicht in den Kopf kommen lassen, die Realität dieses Prinzips aus der menschlichen Natur ableiten zu wollen. Denn Pflicht soll praktisch-unbedingte Notwendigkeit der Handlung sein, sie muß also für alle vernünftigen Wesen gelten, und allein darum auch für den Menschen (als Vernunftwesen) ein Gesetz sein. Realität bedeutet, wie wir (ob. S. 19) gesehen haben, etwas anderes, mehr als Dasein. Aus dem bloßen Dasein des Sittlichen, das seinem Begriff nach bedingt sein muß, ließe sich ja nie ein unbedingtes Gesetz ableiten! Alles Empirische kann uns zwar zu Maximen werden, — d. h. wir können und werden daraus Regeln unseres praktischen Verhaltens schöpfen, — aber doch nicht zu Gesetzen. Ein Gesetz muß so beschaffen sein, daß wir danach zu handeln angewiesen sind, wenn auch all unser Hang, unsere Neigungen, mit einem Worte: unsere gesamte Natur-Einrichtung dawider wären. Es muß objektiv unseren Willen zwingen, indem es sich an unsere Vernunft wendet, mögen wir auch aus subjektiven Gründen gegen es hadern!

Hier ist nun allerdings die Philosophie zu einem mißlichen Standpunkt gelangt (50, 1 ff.), der fest sein soll, ohne doch weder am Himmel noch auf der Erde irgendwie gestützt werden zu können! Wo, wenn in allem Empirischen nicht, ist denn der Halt für das Gesetz zu finden? Alle eigentlich-praktischen Grundsätze sollen rein von der Vernunft diktiert sein, und von der Neigung soll nichts zu erwarten sein! Es ist also alles Empirische als Zutat zum **Prinzip** des Sittlichen nicht allein untauglich, sondern der Lauterkeit der Sitten geradezu nachteilig. Denn der über jeden Preis erhabene Wert eines schlechterdings-guten Willens besteht eben darin, daß das Prinzip der Handlung von allen Einflüssen zufälliger Gründe, die nur Erfahrung an die Hand geben kann, frei sei. Es gilt, die Tugend in ihrer wahren Gestalt zu erblicken und sich nicht bei scheinbaren, — in Wirklichkeit aus Empirischem zusammengeflickten — Prinzipien zu beruhigen. „Die Tugend in ihrer wahren Gestalt" — das heißt aber eine

solche, die alles Suchens nach Lohn, aller Selbstliebe entkleidet ist. Alsdann verdunkelt sie in ihrer Hehrheit alles den Neigungen reizend Erscheinende.

Der kategorische Imperativ darf also, das haben wir bereits gesehen, nicht gelten für die Menschen allein, aber, das ist die Frage, — ist es ein notwendiges Gesetz für alle vernünftigen Wesen, ihre Handlungen jederzeit nach solchen Maximen zu beurteilen, von denen sie selbst wollen können, daß sie zu allgemeinen Gesetzen dienen sollen? Wenn, dann muß dieses Gesetz schon mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden sein. Um aber diese Verknüpfung zu entdecken, muß man den Schritt tun zur — Metaphysik, nicht zur spekulativen, sondern zur Metaphysik der Sitten. Es gilt also, anders ausgedrückt, die Begriffe des Willens, des Zweckes u. dgl. in systematischer Weise zu erörtern. „Wille“ und „Zweck“, dies beides hängt aufs engste miteinander zusammen; denn, wie Kant einmal in seiner Abhandlung „über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“ (1788)[1]) sagt: „Verstand und Wille sind bei uns Grundkräfte, deren der letztere, sofern er durch den ersteren bestimmt wird, ein Vermögen ist, etwas gemäß einer Idee, die Zweck genannt wird, hervorzubringen“.

12. Der Mensch als Vernunftwesen Endzweck.

Falls es etwas gibt, so führt Kant aus, dessen Dasein an sich selbst einen absoluten Wert hat und das als Zweck an sich selbst ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm und nur in ihm allein der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. h. praktischen Gesetzes liegen. Nun behauptet Kant, daß der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen [also der Mensch auch als vernünftiges Wesen!] als Zweck an sich existiert. Man soll also bei dem Vernunftwesen nicht mehr nach dem Wozu? seiner Existenz fragen. Alles in der Welt kann man als Zweck und zugleich als Mittel denken, — außer der Vernunft. Man

[1]) S. Werke Phil. Bibl., Bd. 50, S. 171.

könnte auf die obige Frage höchstens antworten: um in sich die Vernunft zur Herrschaft zu bringen! Es hat eben keinen Sinn, weiterzufragen, würde man doch dabei immer schon notwendig die Vernunft voraussetzen. Das gilt, wie für den Einzelnen so für die Gemeinschaft; denn wie es das Ziel des individuellen, eigentlichen, d. h. des Geisteslebens ist, der Vernunft zur Herrschaft zu verhelfen über das Sinnliche, die Triebe, so ist auch der Sinn und das Ziel der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit: vernunftgemäße Regelung der wirtschaftlichen, politischen und erziehlichen Verhältnisse des sozialen Lebens[1]).

Daß der Mensch als Vernunftwesen Selbstzweck, Endzweck ist, dieser Gedanke gehört zu den wichtigsten und aufhellendsten der Kantischen Ethik, ja, man kann sagen, daß in ihm die eigentliche Quelle der Fruchtbarkeit dieser Disziplin liegt. Hier gerade zeigt es sich deutlich, daß die Kantische Ethik, wenngleich sie formal, darum doch keineswegs inhalts-

[1]) Diesem Gedanken wird die sogenannte materialistische Geschichts-Auffassung nicht gerecht, deren Hauptmangel es ist, daß sie — in bewußtem oder unbewußtem Gegensatz zu Kant — vermeint, gänzlich ohne erkenntnistheoretische Besinnung auskommen zu können. Der richtige Kern der genannten Theorie liegt in der Erwägung, daß in der modernen Technik die Bedingungen liegen zu ganz neuen sozialen Gestaltungen, deren Charakteristikum es ist, daß sie auf ein Mehr vereinter Arbeit zielen. So schreitet die wirtschaftliche Tätigkeit fort in der Richtung sozialer Konzentration. Dadurch muß aber, abgesehen von dem Nutzen für die Gesellschaft, auch das Bewußtsein der Beteiligten über die tägliche Notdurft hinaus sich mehr und mehr erheben; überhaupt muß immer klarer werden, daß von der Herrschaft des Bewußtseins, das heißt der Vernunft, für den Menschen im letzten Grunde alles abhängt, und es muß das Verlangen entstehen und allgemein werden nach durchgängig vernunftgemäßer Regelung der sozialen Tätigkeit auf Grund sicherer wissenschaftlicher Erkenntnis der natur- wie sozial-technischen Bedingungen eines menschlichen Daseins auf Erden. S. hierzu die ausgezeichneten Ausführungen bei Paul Natorp, Sozialpädagogik, § 18, Grundgesetz der sozialen Entwicklung bes. S. 184. (Vgl. auch R. Stammler, Wirtschaft und Recht). S. ferner Natorp a. a. O., S. 185: „Man wird sich auf die Dauer der ganz prinzipiellen Überlegung nicht entziehen können, daß . . . jeder einzelne . . . Fortschritt, doch eben Fortschritt des Bewußtseins ist".

leer ist! Ganz im Gegenteil! Nur vermöge der auf dem Formalen beruhenden Methode der Reinheit ist es möglich, den eigentlichen Inhalt, gegenüber dem bloßen Stoffe der Sinnlichkeit, zu finden.

Existiert der Mensch als Zweck an sich selbst, so also „nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen“ (52, 32). Daher ist der Mensch in allen seinen, sowohl auf sich als auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen, jederzeit zugleich als Zweck zu betrachten! Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn denkt man sich die Neigungen weg, so entfallen damit auch die Gegenstände. Die Neigungen selbst aber haben so wenig einen absoluten Wert, daß man als Vernunftwesen geradezu wünschen muß, möglichst ganz von ihnen befreit zu sein. Es ist also auch der Wert der durch unsere Handlungen zu erlangenden Gegenstände nur bedingt. Das Dasein der vernunftlosen Dinge hat, obwohl sie nicht von unserem Willen abhängen, sondern allein von der Natur, bloß einen relativen Wert, nämlich als Mittel. Als solche Mittel zu irgendeinem Zweck heißen sie **Sachen**. Vernünftige Wesen dagegen sind als **Personen** zu bezeichnen, weil schon ihre „Natur“ (das heißt hier ihr Wesen!) sie als Zweck an sich selbst auszeichnet. Solche „Personen“ sind nicht bloß subjektive Zwecke, „deren Existenz als Wirkung unserer Handlung für uns einen Wert hat, sondern objektive Zwecke d. i. Dinge, deren Dasein an sich selbst Zweck ist“ (53, 15—18). Das Dasein solcher Vernunftwesen ist von absolutem Werte; gäbe es einen solchen nicht, so könnte für die Vernunft überhaupt kein oberstes praktisches Prinzip angetroffen werden.

13. Die dritte Formel des kategorischen Imperativs.

Kant gelangt so zu dem wichtigen Satze: „Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst“ (53, 32). Auf diese Weise stellt sich notwendig der Mensch sein eigenes Dasein vor und insofern (als es auf uns, die Menschen beschränkt ist!) ist dies ein subjektives Prinzip menschlicher Hand-

lungen. Aber auch jedes andere vernünftige Wesen stellt sich so sein Dasein vor, da ja für alle Vernunftwesen derselbe Vernunftgrund gilt, und insofern, als dieser Satz von mir nicht als Mensch, vermöge meiner spezifischen „Organisation", sondern als Vernunftwesen eingesehen wird, erstreckt sich sein Bereich auf alle Vernunftwesen; denn die Vernunft ist eine, von ein- und derselben Gesetzlichkeit durchflutet! Insofern liegt hier zugleich ein objektives Prinzip vor, aus dem, als aus einem obersten praktischen Grunde alle Gesetze des Willens müssen abgeleitet werden können. Auf diese Weise ergibt sich für den kategorischen Imperativ eine neue und noch fruchtbarere Formel:

„Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst" (54, 4—7).

Alle menschliche Gesellschaft wie die Existenz des Einzelnen beruhen darauf, daß ein jeder sich selbst und die anderen als Mittel zu bestimmten Zwecken braucht. Das ist eine Binsenwahrheit, die man wirklich nicht Kant hätte entgegensetzen sollen, aber trotzdem wird obige Formel vielfach so oberflächlich — man darf nicht sagen: interpretiert, sondern — gelesen, daß man behauptet, Kant habe gesagt: nicht als Mittel, sondern als Zweck!

Der Mensch der Wirklichkeit steht wie jedes andre Naturwesen wie ein Rädchen in einem gewaltigen Mechanismus da, und so vollzieht sich denn auch alles „Leben" in seinem Körper, jede seiner Bewegungen streng nach kausaler Gesetzmäßigkeit (Verhältnis von Ursache und Wirkung). Insofern aber sein Körper sich aus Gliedern zusammensetzt gilt hier noch ein andres Verhältnis, das von Mittel und Zweck, und dieses regiert, wie den individuellen, so jeden sozialen „Organismus" (Familie, politische und religiöse Gemeinde, Volk, Staat). Die „Gesellschaft" ist der allgemeinste, freilich auch unbestimmteste Ausdruck für dieses Wechselverhältnis von Mitteln und Zwecken. Die „Menschheit" dagegen oder die „Gemeinschaft" ist nichts Existierendes im Sinne des bloßen Daseins, son-

dern im höheren Sinne des (rein geistigen) Seins. Die Menschheit, — das ist nicht die Summe der in Gegenwart und Vergangenheit vorhandenen Menschen, sondern das ist der Mensch, wie er sein soll, es ist der Begriff, die Idee des Menschen, und damit allein hat es die reine Ethik zu tun! Das ist also, wie Hermann Cohen einmal[1]) sehr treffend bemerkt, kein Mehrheits-, sondern ein Allheits-Begriff. Sie darf daher „niemals bloß als Mittel" angesehen werden. Im Menschen „jederzeit zugleich" die Menschheit sehen und ihn als Repräsentanten der Menschheit achten, das heißt gut handeln; wer es dagegen wagt, die Menschen, mit denen er in der Gesellschaft zusammenlebt „bloß als Mittel" zu betrachten und zu behandeln, der handelt böse; denn das ist „der Geist, der stets verneint", der Menschen, also Personen, zu Sachen degradiert. Verneinung, das besagt hier Vernichtung, Vernichtung des Menschen im Menschen und umgekehrt hat alle Erziehung keinen anderen Sinn und Zweck, als den Menschen im Menschen heranzubilden.

Noch eins aber drückt die obige Formel deutlich aus: „sowohl in deiner Person als in der eines jeden anderen", damit ist der Egoismus an der Schwelle abgewiesen; dem Vernunftwesen in mir, in meiner „Person" stehe ich genau so gegenüber wie dem in der Person eines jeden anderen! Was die Menschen scheidet, ist die auf den Naturanlagen beruhende Individualität, als Personen dagegen sind sie alle miteinander verbunden und gehören einem „Reiche der Zwecke" an. So liegt in der obigen Formel durchaus ein objektives, kein subjektives Prinzip vor.

14. Beispiele dazu.

Kant sucht nun dieses sein Prinzip an einigen Beispielen zu erläutern (s. S. 45—47; s. hierüber unten Kap. IV und „Grundlegung" S. 54, 10 bis 56, 2). Es wird erstens „nach dem Begriffe der notwendigen Pflicht gegen sich selbst derjenige, der mit Selbstmorde umgeht, sich fragen, ob seine Handlung mit der Idee der Menschheit als Zwecks an sich selbst zusammen bestehen könne?

[1]) Ethik des reinen Willens, S. 4 u. 7.

Wenn er, um einem beschwerlichen Zustande zu entfliehen sich selbst zerstört, so bedient er sich einer Person bloß als eines Mittels zur Erhaltung eines erträglichen Zustandes bis zu Ende des Lebens. Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden. Also kann ich über den Menschen in meiner Person nicht disponieren, ihn zu verstümmeln, zu verderben oder zu töten.

Zweitens, was die notwendige oder schuldige Pflicht gegen andere betrifft, so wird der, so ein lügenhaftes Versprechen gegen andere zu tun im Sinne hat, sofort einsehen, daß er sich eines anderen Menschen bloß als Mittels bedienen will, ohne daß dieser zugleich den Zweck in sich enthalte. Denn der, den ich durch ein solches Versprechen zu meinen Absichten brauchen will, kann unmöglich in meine Art, gegen ihn zu verfahren, einstimmen und also selbst den Zweck dieser Handlung enthalten. Deutlicher fällt dieser Widerstreit gegen das Prinzip anderer Menschen in die Augen, wenn man Beispiele von Angriffen auf Freiheit und Eigentum anderer herbeizieht. Denn da leuchtet klar ein, daß der Übertreter der Rechte der Menschen sich der Person anderer bloß als Mittel zu bedienen gesonnen sei, ohne in Betracht zu ziehen, daß sie als vernünftige Wesen jederzeit zugleich als Zwecke d. i. nur als solche, die von eben derselben Handlung auch in sich den Zweck müssen enthalten können, geschätzt werden sollen.

Drittens, in Ansehung der zufälligen (verdienstlichen) Pflicht gegen sich selbst ist's nicht genug, daß die Handlung nicht der Menschheit in unserer Person als Zweck an sich selbst widerstreite; sie muß auch dazu zusammenstimmen. Nun sind in der Menschheit Anlagen zu größerer Vollkommenheit, die zum Zwecke der Natur in Ansehung der Menschheit in unserem Subjekt gehören; diese zu vernachlässigen würde allenfalls wohl mit der Erhaltung der Menschheit als Zwecks an sich selbst, aber nicht der Beförderung dieses Zwecks bestehen können.

Viertens, in Betreff der verdienstlichen Pflicht gegen andere ist der Naturzweck, den alle Menschen haben, ihre eigene Glück-

seligkeit. Nun würde zwar die Menschheit bestehen können, wenn niemand zu des anderen Glückseligkeit was beitrüge, dabei aber ihr nichts vorsätzlich entzöge; allein es ist dieses doch nur eine negative und nicht positive Übereinstimmung zur Menschheit als Zweck an sich selbst, wenn jedermann auch nicht die Zwecke anderer, so viel an ihm ist, zu befördern trachtete. Denn das Subjekt, welches Zweck an sich selbst ist, dessen Zwecke müssen, wenn jene Vorstellung bei mir alle Wirkung tun soll, auch soviel möglich meine Zwecke sein."

15. Vernunftwille und allgemeingesetzgebender Wille.

Kant macht sich selbst den Einwand, man könnte vielleicht auf den Gedanken kommen, sein oben entwickeltes Prinzip mit dem alltäglichen: ‚Was du nicht willst, daß dir geschehe' usw. zu verwechseln. Dieser populär-ethische Satz ist, wie Kant dagegen sehr mit Recht bemerkt, aus seinem allgemeinen Prinzip mit den verschiedensten Einschränkungen abgeleitet, entbehrt also der Allgemeinheit. Der Hauptfehler des Satzes „Was du..." ist aber, daß aus ihm der Grund zu diesem Handeln durchaus nicht zu erkennen ist, auch darf man ihn gar nicht ganz streng nehmen; denn es möchten z. B. manche, etwa die Reichen, auf die Liebespflichten der anderen gegen sie wohl verzichten, wenn sie darum nur auch von ihren Pflichten gegen die Armen dispensiert wären. Auch lassen sich die Pflichten, die man einander schuldig ist, danach nicht richtig erfassen; denn welcher Richter könnte alsdann noch einen Verbrecher verurteilen? Will er doch keineswegs, daß man ihn selbst verurteile. Der populäre Satz hat also zwar etwas Richtiges an sich, eignet sich aber nicht als objektives Prinzip, in dem strenge Notwendigkeit und Allgemeinheit liegen muß.

Es liegen nun zwei Prinzipien vor, nämlich 1. die Idee einer allgemeinen Gesetzgebung und 2. die Menschheit (und überhaupt jede vernünftige Natur) als Zweck an sich selbst. Daraus folgt das dritte praktische Prinzip des Willens, das die oberste Bedingung der Zusammenstimmung desselben mit der allgemeinen praktischen Vernunft enthält. Es ist die Idee des

Willens jedes vernünftigen Wesens als eines allgemeingesetzgebenden Willens. Ob ich sage: ein vernünftiger Wille oder ein allgemein-gesetzgebender Wille, — das ist dasselbe.

Heißt also Wille ganz allgemein schon Regelung (der Triebe) überhaupt, so ist die höchste Stufe des Willens die des Vernunftwillens, der Regelung nicht bestimmter einzelner Triebe, sondern Gesetzmäßigkeit schlechthin bedeutet. Freilich kann sich dieser Vernunftwille niemals empirisch beweisen, auch nicht durch die Tat, in der er scheinbar empirische Gestalt annimmt. Gewiß müssen wir auf die zugrunde liegende Gesinnung aus der Handlung schließen, aber wir sind uns doch darüber völlig klar, ein wie unsicherer Zeuge diese ist! Nur der Blick des Selbstbewußtseins ist unendlich, d. h. durch keine endliche Schranke schlechthin eingeschränkt. Vor dem Forum des eigenen Bewußtseins aber erweist sich die Forderung des Vernunftwillens als unbedingt herrschend in dem unerbittlichen Gericht über unser empirisches Tun. Ob das Bewußtsein dessen, was schlechterdings sein soll, im einzelnen Falle uns (oder den anderen) tatsächlich in die Bahn des „Guten" hineingelenkt hat, wer möchte darüber in zweifelloser Weise entscheiden, aber es bleibt doch die praktische Wirkung, daß nach dem Ausspruch des Vernunftgesetzes das, was wir taten, unbedingt hat sein sollen oder nicht, daß es recht war oder verkehrt, gut oder böse, und so ist es stets die Frage, ob mein empirisches Subjekt vor der „besseren Person" (84, 28) in mir bestehen kann oder nicht. So übt dieser bloße „Gesichtspunkt" doch eine gewaltige praktische Wirkung aus[1]).

Nach diesem dritten Prinzip werden also alle Maximen verworfen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können, anders ausgedrückt, die mit dem vernünftigen Willen in uns (unserer „vernünftigen Natur") im Widerspruch stehen. Es ist also der Wille dem Gesetze unterworfen und insofern, nach der vulgären Auffassung von Freiheit, die diese mit Willkür gleichzusetzen pflegt,

[1] S. hierzu die Ausführungen Natorps über die drei Stufen des Willens in der „Sozialpädagogik", 2. Aufl., Kap. 7—9, bes. S. 75.

unfrei, aber doch in der Weise, daß er andererseits selbstgesetzgebend und so doch nur seinem eigenen Gesetze unterworfen ist, demnach doch — frei.

Das ist, wie diese dritte Formel andeutet, das spezifische Unterscheidungszeichen des kategorischen von aller Art hypothetischer Imperative, daß beim Wollen aus Pflicht alles Interesse zurücktritt, daß wir uns davon unter dem Gesichtspunkt des reinen Willens gänzlich lossagen. Denn wenn wir einen solchen Willen denken, so kann, obgleich ein Wille, der unter Gesetzen steht, noch vermöge eines Interesses an dieses Gesetz gebunden sein mag, dennoch ein Wille, der selbst zu oberst gesetzgebend ist, unmöglich insofern von irgendeinem Interesse abhängen; denn das hieße ja ihn beschränken. Es würde also das genannte Prinzip eines allgemein-gesetzgebenden Willens sich insofern wohl zum kategorischen Imperativ eignen, weil es, eben um der Idee der allgemeinen Gesetzgebung willen, sich auf kein Interesse gründet und also unter allen möglichen Imperativen allein unbedingt sein kann. Wir könnten den Satz auch umkehren und sagen: Wenn es einen kategorischen Imperativ gibt, der doch nichts anderes besagt als ein Gesetz für jeden Willen eines vernünftigen Wesens, so kann dieser nur gebieten, alles zu tun aus der Maxime seines Willens heraus als eines solchen, „der zugleich sich selbst als allgemein-gesetzgebend zum Gegenstande haben könnte" (58, 6f.); denn nur in diesem Falle ist, gilt das praktische Prinzip und der Imperativ, dem der Wille gehorcht, unbedingt, weil gar kein Interesse zugrundeliegt.

Es ist kein Wunder, so meint Kant, daß alle bisherigen Bemühungen, das Prinzip der Sittlichkeit zu finden, fehlgeschlagen sind; denn man sah den Menschen durch seine Pflicht an Gesetze gebunden, man bedachte aber nicht, daß er nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei. „Seiner eigenen" das heißt hier eben nicht seiner individuellen, subjektiven, sondern: der ihm von seiner eigenen, spontanen Vernunft diktierten Gesetzgebung, wobei zu bedenken ist, daß die „eigene" Vernunft zugleich auch die allen Menschen gemeinsame Vernunft ist, so daß sich aus dieser Gemeinsamkeit der Vernunft auch die Gemeinsamkeit der Gesetzgebung

begreift. Dachte man nämlich früher den Menschen nur als irgendeinem Gesetz unterworfen, so mußte dieses irgendein Interesse als Reiz oder Zwang bei sich führen, weil es ja nicht als Gesetz aus seinem Willen entsprang, sondern dieser gesetzmäßig genötigt wurde, auf gewisse Weise zu handeln. So war aber alle Arbeit, einen obersten Grund der Pflicht zu finden, unwiederbringlich verloren; denn auf diese Weise bekam man nie Pflicht, sondern Notwendigkeit, Zwang der Handlung aus einem bestimmten Interesse heraus, mochte das nun ein eigenes oder ein fremdes sein. Jedenfalls fiel so der Imperativ jederzeit bedingt aus und konnte zum moralischen Gebote nicht taugen. Kant bezeichnet daher (58, 36) seinen Grundsatz als das Prinzip der Autonomie des Willens (worauf unten noch des genaueren eingegangen werden soll), alle anderen als Prinzipien der Heteronomie.

16. Der Begriff des „Reichs der Zwecke".

Der Begriff des „vernünftigen Wesens" als eines solchen, das sich durch alle Maximen seines Willens als allgemein-gesetzgebend betrachten muß, um aus diesem Gesichtspunkt sich selbst und seine Handlungen zu beurteilen, führt auf einen damit aufs engste verknüpften, sehr fruchtbaren Begriff, nämlich den eines Reichs der Zwecke (59, 3). Hier gilt es zu beachten, daß Kant von dem Begriff des Reichs der Zwecke spricht. Es hat keinen Sinn zu fragen, ob es ein solches „Reich" gibt. Das, was „es gibt", was existiert, ist das Reich der Natur, und das Reich der Zwecke ist „freilich nur ein Ideal" (59, 26)! Unter einem „Reiche" versteht Kant hierbei die systematische Verbindung einer Vielheit vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze. Da nun Gesetze die Zwecke ihrer allgemeinen Gültigkeit nach bestimmen, so wird, wenn man von allen persönlichen Unterschieden der vernünftigen Wesen und allen Privatzwecken absieht, ein Ganzes aller Zwecke in systematischer Verknüpfung gedacht werden können. Denn das ist ja der Gedanke des „Reichs". So wie im politischen „Reiche", dem Staate, die einzelnen sich dem Staatszweck unter-

zuordnen haben, so hat sich der Wille des einzelnen vernünftigen Wesens der Idee eines „Gesamtwillens" (Rousseaus volonté générale!) unterzuordnen; wobei von aller (naturalen) Besonderheit der Individuen als solcher abzusehen ist. Vernunftwesen stehen eben, wie wir sahen, alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle andern niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck ansehen und behandeln soll. Indem so für alle als Vernunftwesen dasselbe Gesetz gilt, entspringt, durch diese Gemeinsamkeit der Geltung eine, wie Kant sagt (59, 20), „systematische Verbindung vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. h. ein Reich", das, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen aufeinander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben, als ein „Reich der Zwecke" bezeichnet wird.

Dieses „Reich", das, wie wir sahen, „freilich nur ein Ideal" sein soll, hat darum aber doch eine sehr positive Bedeutung. Allerdings: „Wirklichkeit" darf man nicht von ihm aussagen wollen, aber es ist dieses „Reich der Zwecke" doch der Typus der sittlichen Welt. Die Welt der Sitten — das ist kein bloßes Symbol, kein inhaltsleeres Wort, sondern wir haben das Recht, den Zusammenhang der sittlichen Begriffe, obgleich diese selbst „nur Ideen" sind, nach Art der Natur zu denken, als ein Reich, das Reich der Endzwecke[1]).

Jedes Vernunftwesen gehört als Glied zu diesem „Reich der Zwecke", insofern es darin zwar allgemeingesetzgebend, aber auch diesen Gesetzen schlechterdings unterworfen ist. Ein Oberhaupt dagegen wäre ein solches vernünftiges Wesen, das rein gesetzgebend, dem Willen keines anderen unterworfen wäre. Das letztere müßte demnach völlig unabhängig sein. Moralität besteht also in der Beziehung aller Handlungen auf diejenige Gesetzgebung, wodurch allein ein Reich der Zwecke möglich ist. „Diese Gesetzgebung muß aber in jedem vernünftigen Wesen selbst angetroffen werden und aus seinem Willen entspringen können, dessen Prinzip also ist: keine Handlung nach einer anderen Maxime zu tun als so, daß es auch mit ihr be-

[1]) S. Hermann Cohen a. a. O. S. 372.

stehen könne, daß sie ein allgemeines Gesetz sei, und also nur so, daß der Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemeingesetzgebend betrachten könne" (60, 1—9).

Sind nun unsere Maximen nicht ohne weiteres mit dem objektiven Prinzip vernünftiger Wesen übereinstimmend, so heißt die Notwendigkeit der Handlung nach jenem Prinzip praktische Nötigung = Pflicht[1]) (59, 40). Solche kommt nicht dem Oberhaupt, aber jedem Gliede des „Reichs der Zwecke" zu. —

Die drei genannten Formeln sind indes nur Formeln einund desselben Gesetzes und bloß in subjektiv-praktischer Hinsicht sind sie verschieden geeignet, d. h. dazu, die Idee der Vernunft der Anschauung näherzubringen. Bei der sittlichen Beurteilung tut man gut daran, immer nach der strengsten Methode zu verfahren. Alsdann hätte man also die allgemeine Formel des kategorischen Imperativs zugrunde zu legen: „Handle nach der Maxime, die sich selbst zugleich zum allgemeinen Gesetz machen kann". Anders gerichtet ist das Interesse, wenn man dem sittlichen Gesetze zugleich Eingang verschaffen will, denn dann mögen wohl andere Formeln geeigneter sein! Also es ist beides wohl zu scheiden: 1. die sittliche Beurteilung der Handlungen anderer, vor allem aber unserer eigenen und 2. die Frage, wie man dem Sittengesetze bei den Menschen Eingang verschafft, d. h. wie es zu realisieren ist.

Für das „Reich der Zwecke" gebraucht Kant auch den leicht mißverständlichen Ausdruck der „intelligibeln Welt" (mundus intelligibilis), die er noch in seiner Dissertation von 1770[2]) dem Mundus sensibilis, d. h. der Erscheinungswelt einfach koordinierte. Jetzt indessen, auf der Höhe des kritischen Systems, wird, ebenso wie das Reich der Zwecke, die intelligible Welt zum bloßen Gesichtspunkt, zur Idee. Jedem Gliede in dieser Welt kommt als Vernunftwesen das Prädikat der Würde zu, und insofern es auf diese Anspruch machen darf, nimmt es teil an der allgemeinen Gesetzgebung, wodurch allein ja das „Reich"

[1]) S. hierzu unten Kap. IV.
[2]) Werke, Phil. Bibl. Bd. 52.

möglich ist. Es muß also jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob es durch seine Maximen jederzeit ein gesetzgebendes Glied im allgemeinen Reich der Zwecke wäre. Man kann es nicht beweisen, daß dies der Fall ist, aber es soll jedes vernünftige Wesen so handeln, als ob... Das formale Prinzip unserer Maxime ist also: „Handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze aller Vernunftwesen dienen sollte."

Ein Reich der Zwecke ist demnach zwar nur möglich nach der Analogie des Reichs der Natur, während aber in diesem die Gesetze der wirkenden Ursachen gelten, sind in jenem die Maximen als uns selbst auferlegte Regeln vorhanden. Daß man von dem Mechanismus des Geschehens überhaupt als von einem Reiche redet (Reich der Natur), darin liegt schon die Bezugnahme auf uns, die vernünftigen Wesen, vermöge deren Idee es ja bloß ein solches Reich der Natur, das heißt ein Ganzes oder besser gesagt: die Allheit alles Existierenden geben kann. Analog ist der Fall nun im Sittlichen; auch hier ist das Reich der Zwecke eine Idee der Vernunftwesen, eine Idee, die sich nur dadurch realisieren ließe, daß alle Menschen gemäß dem kategorischen Imperativ handelten, aber auf eine solche allgemeine Befolgung kann man bei der eingeschränkten Natur des menschlichen Willens nicht rechnen. Genau so wie aber durch die Tatsache, daß in der Gemeinschaft der Menschen Unwahrheit immer wieder vorhanden sein wird, der Begriff, die Idee der Wahrheit selbst unberührt bleibt, so bleibt auch das Gesetz der Sittlichkeit als kategorisch trotz seiner Unausführbarkeit in seiner vollen Kraft bestehen. Hierin liegt, wie Kant selber empfindet, etwas Paradoxes, daß nämlich „bloß die Würde der Menschheit als vernünftiger Natur ohne irgendeinen anderen dadurch zu erreichenden Zweck oder Vorteil, mithin die Achtung für eine bloße Idee dennoch zur unnachlaßlichen Vorschrift des Willens dienen sollte" (65, 36—40).

Gerade weil die Maxime von allen fremden Triebfedern unabhängig ist, und eben insofern kann man sie als erhaben bezeichnen. Mischt man dagegen eine triebmäßige, gefühlsmässige Triebfeder bei, so würde man damit den Menschen als dem Naturgesetz seiner Bedürfnisse unterworfen vorstellen müssen.

Selbst Gott als Oberhaupt des Reiches der Zwecke dürfte den Wert der vernünftigen Wesen nur nach ihrem uneigennützigen Verhalten beurteilen; es darf also nach Kants Auffassung auch Gott kein Hinderungsgrund sein für die Autonomie des Willens!

Moralität, das bedeutet demnach (66, 23) das Verhältnis der Handlung zur Autonomie des Willens, das heißt zur möglichen allgemeinen Gesetzgebung durch die Maxime desselben. Handlungen, die mit der Autonomie des Willens übereinstimmen, sind erlaubt, solche, die damit nicht übereinstimmen, nicht erlaubt.

Derjenige Wille, dessen Maximen notwendig mit dem Gesetze der Autonomie zusammenstimmen, ist ein heiliger Wille (schlechterdings gut). Für jeden anderen Willen ist indessen eine Abhängigkeit vom Prinzip der Autonomie vorhanden, wofür sich Kant des Ausdruckes der Verbindlichkeit bedient; eine solche gilt für die Menschen, für Gott dagegen nicht. So gelangt Kant zu der Definition: „Die objektive Notwendigkeit einer Handlung aus Verbindlichkeit ist Pflicht." Pflicht bedeutet daher einerseits Unterwürfigkeit unter das Gesetz, andererseits stellen wir uns aber doch eine gewisse Erhabenheit und Würde an derjenigen Person vor, die alle ihre Pflichten erfüllt. Achtung vor dem Gesetz, das ist die einzige moralische Triebfeder, oder, wie wir es auch ausdrücken könnten (67, 10), unser eigener Wille ist der eigentliche Gegenstand der Achtung, indem wir nämlich als Wesen, die an Vernunft und Sittlichkeit teilhaben, den vernünftigen Willen als das Höhere in uns achten, und die Würde der Menschheit besteht eben in der Fähigkeit des Willens, allgemeingesetzgebend zu sein, mit der Bedingung, dieser unserer Gesetzgebung zugleich unterworfen zu sein.

17. Sinnenwelt und Verstandeswelt.

So hat Kant in tiefdringender Weise die möglichen Formulierungen des kategorischen Imperativs entwickelt und kommt nun gegen Ende der „Grundlegung" wieder auf seine ursprüngliche Frage zurück: Wie ist ein kategorischer Imperativ möglich? (82, 30.)

Als Intellekt zählt sich das vernünftige Wesen zur Verstandeswelt und nennt seine Kausalität, das heißt seine Fähigkeit zu wirken, als zu dieser gehörig einen Willen, andererseits sind wir uns aber doch unserer selbst als zur Sinnenwelt gehörig bewußt.

In ihr sind unsere Handlungen bloße Erscheinungen. Erscheinungen aber wessen? Offenbar jener rein intellektuell gedachten Kausalität, von deren Möglichkeit wir selber doch nichts wissen können. So müssen denn die tatsächlichen Handlungen stets angesehen werden als bestimmt durch andere Erscheinungen, nämlich durch Triebe, Begierden, Neigungen, Verstandesüberlegungen usw. — mit einem Worte durch bestimmte empirische Bewußtseinsinhalte, und insofern gehören sie, die Handlungen, zur Sinnenwelt. (83, 8—14.)

Als bloßes Glied der Verstandeswelt würden alle meine Handlungen dem Prinzip der Autonomie des reinen Willens vollkommen gemäß sein; als bloßes Stück der Sinnenwelt würden sie gänzlich dem Naturgesetz der Begierden und Neigungen, mithin der Heteronomie der Natur gemäß genommen werden müssen. Nun enthält die Verstandeswelt den Grund der Sinnenwelt, also auch ihrer Gesetze, ist also in Ansehung meines Willens, der ganz zur Verstandeswelt gehört, unmittelbar gesetzgebend. Darum werde ich mich als Intelligenz, obwohl ich tatsächlich der Sinnenwelt zugehöre, dennoch dem Gesetz der ersteren (Verstandeswelt), das ist der Vernunft unterwerfen. Formal gelten die Gesetze der Verstandeswelt für mich als Vernunftwesen, aber freilich, da ich nicht bloß Vernunftwesen bin, als Imperative, und es müssen die diesem Prinzip gemäßen Handlungen als Pflichten angesehen werden. Würde ich allein zur Verstandeswelt gehören (83, 30), so würden meine Handlungen der Autonomie des Willens jederzeit gemäß sein, da ich mich aber zugleich als Glied der Sinnenwelt anschaue, so **sollen** sie der Autonomie gemäß sein. Man könnte diesen schwierigen Gedanken vielleicht am besten in die einfache Formel kleiden: „Das Vernunftwesen in mir bestimmt das Sinnenwesen in mir" oder: es gilt, die sinnlich gegebene Person, das Individuum, zur sittlichen Persönlichkeit emporzuheben und umzuschaffen. Das

ist und bleibt freilich ewige Aufgabe, denn das Gesetz, das unbedingte Sollen, gleicht dem im Unendlichen liegenden Punkte, der als solcher niemals erreicht werden kann. Was wir in der Tat erreichen, zustande bringen können, das ist im günstigsten Falle einige Schritte nach diesem Ziele zu.

18. Die Idee des Guten und die Wirklichkeit.

Es wird nunmehr, auf der Höhe der Kantischen Betrachtung, auch das oben bereits zitierte Platonische Rätselwort durchaus verständlich, wonach nämlich die Idee des Guten „jenseits des Seins" liegen sollte, ist doch in der Tat das „seiende" Gute niemals der kategorischen Forderung des an sich Guten oder der **einen** Idee des Guten konform, — kann und wird es nicht sein. Trotzdem aber bleibt die Idee des Guten, bleibt die kategorische Forderung der allgemeinen Gesetzlichkeit unseres Handelns bestehen. Dieses unbedingte Sollen stellt nach Kantischer Ausdrucksweise einen „synthetischen Satz a priori" dar, das heißt einen Satz, der eine Verknüpfung von „etwas" mit einem „anderen" auf streng notwendige und allgemeine Art enthält, und zwar dadurch (83, 37; 84, 22f.), daß über meinen durch sinnliche Begierden affizierten Willen noch die Idee eben desselben, aber zur Verstandeswelt gehörigen, reinen, für sich selbst praktischen Willens hinzukommt, welcher die oberste Bedingung des ersteren nach der Vernunft enthält; ungefähr so, wie zu den Anschauungen der Sinnenwelt Begriffe des Verstandes, die für sich selbst nichts als gesetzliche Form überhaupt bedeuten, hinzukommen und dadurch synthetische Sätze a priori, auf welchen alle Erkenntnis einer Natur beruht, möglich machen. Der praktische Gebrauch der gemeinen Menschenvernunft bestätigt die Richtigkeit dieser Deduktion. „Es ist ja auch niemand, selbst der ärgste Bösewicht, wenn er nur sonst Vernunft zu brauchen gewohnt ist, der nicht, wenn man ihm Beispiele der Redlichkeit in Absichten, der Standhaftigkeit in Befolgung guter Maximen, der Teilnehmung und des allgemeinen Wohlwollens vorlegt, nicht wünschte, daß er auch so gesinnt sein möchte. Er kann es aber nur wegen seiner Neigungen und

Antriebe nicht wohl in sich zustande bringen; während er dennoch zugleich wünscht, von solchen ihm selbst lästigen Neigungen frei zu sein. Er beweist hierdurch also, daß er mit seinem Willen, der von Antrieben der Sinnlichkeit frei ist, sich in Gedanken in eine ganz andere Ordnung der Dinge versetzen kann", und wenn er sich so zu dem Standpunkte seiner selbst als eines Gliedes der Verstandeswelt erhebt, so glaubt er die „bessere Person" in sich selber zur Entwicklung zu bringen und ist sich der Güte seines Handelns bewußt. In demselben Menschen wird also zweierlei miteinander verbunden gedacht, nämlich

a) sein wirklicher, stets durch irgendwelche sinnlichen Begierden beeinflußter Wille und

b) die Idee eines reinen praktischen Willens.

Und wenn man uns nun fragen würde: Gibt es diesen reinen Willen? Die Antwort hätte zu lauten: Ja und nein; nein — er existiert nicht im Individuum, d. h. er läßt sich als wirklich nicht nachweisen, ja — denn er **ist** als Idee, d. h. es ist ihm Realität zuzuschreiben. Es erkennt also jeder Mensch, sofern er der Vernunft noch zugänglich ist, sehr deutlich, ja drückend seine Abhängigkeit von allerlei Ursachen der Sinnenwelt, aber er weiß dabei doch, daß sie ihn[1]) nicht unbedingt zwingen, das heißt nicht schlechtweg bestimmen. Das moralische Sollen ist also soviel wie eigenes notwendiges Wollen des Menschen als Gliedes einer intelligiblen Welt, und von einem Sollen reden wir nur insofern, als wir uns zugleich wie ein Glied der Sinnenwelt betrachten.

Bevor nun die Frage, wie Kant über die Möglichkeit und die „Begreiflichkeit" des kategorischen Imperativs denkt, in befriedigender Weise beantwortet werden kann, gilt es erst noch genauer zwei schwierige und für die Kantische Ethik äußerst bedeutsame Begriffe zu erörtern, die selbst wiederum miteinander aufs engste zusammenzuhängen, die Begriffe der Autonomie und der Freiheit, von denen der zweite in der Geschichte

[1]) Schon ihrem Begriff nach (Ursache — Wirkung = Bedingung — Bedingtes).

der Philosophie seit langem eine wichtige Rolle spielt, während der erstere erst in der Kantischen Ethik eine ausschlaggebende Bedeutung gewonnen hat.

B. Der Begriff der Autonomie.

1. Die drei Stufen des Wollens.

Das Prinzip, daß der Mensch nur seiner eigenen und dennoch allgemeinen Gesetzgebung unterworfen sei, bezeichnete Kant, wie wir sahen, als dasjenige der Autonomie (58, 17 u. 36) und stellte es in Gegensatz zur Heteronomie. Es ist kein Zufall, daß Kant im Begriffe der Autonomie (gr. *αὐτονομία*) an einen Ausdruck aus der Staatslehre anknüpft; denn Autonomie bedeutet zunächst im Leben der Staaten das Recht eines Staates, sich selbst zu regieren, also die politische Unabhängigkeit, die Souveränetät. Schleiermacher hat der Kantischen Ethik ihren „juristischen" Charakter vorgeworfen, (s. Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, S. 63 u. 131), aber es dürfte das mehr als ein Vorzug denn als ein Fehler angesehen werden müssen, zumal sich im Neukritizismus gezeigt hat, wie außerordentlich fruchtbar diese Beziehung der Ethik auf die Rechtswissenschaft ist.

Die Autonomie des Willens, so definiert Kant, ist diejenige Beschaffenheit des Willens, wodurch dieser sich selbst ein Gesetz ist, unabhängig von jeder beliebigen Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens (67, 21). Der Unterschied zwischen „Willen" und „Wollen" ist hierbei wohl zu beachten, denn Kant gebraucht den letzteren Ausdruck mehr im psychologischen, den ersteren mehr im ethischen Sinne, das heißt das „Wollen" ist der allgemeine Ausdruck für die Summe der in uns vorhandenen Tendenzen, Strebungen, Begehrungen, Triebe, Triebfedern, oder wie man sonst diese Fähigkeit des Bewußtseins bezeichnen mag, daß ein bestimmter Inhalt von uns vorgestellt wird mit einem Moment der Aktivität, daß also unsere Vorstellungen anders betont: unsere Vorstellungen sind. Die

unterste Stufe des „Wollens“ ist die sinnliche Aktivität oder der Trieb, also diejenige Stufe des Strebens, wo dieses durch den sich darbietenden Gegenstand noch vollkommen gefesselt ist. Hier hat es noch gar keinen Sinn zu fragen, ob diese Triebe „sein sollen“ oder nicht — sie sind und materialiter bilden sie ja die gesamte Grundlage all unsres Wollens, und so ist denn die Gesundheit des Trieblebens in der Tat die negative Grundlage auch der sittlichen Willensstärke. Die zweite Stufe könnte man bezeichnen als die des Wollens im engeren Sinne, wo dieses nicht mehr wie der Trieb an den Gegenstand sozusagen gekettet ist, sondern diesem, genauer gesagt: den Gegenständen wählend, vergleichend gegenübersteht. Hierbei ist also das Denken beteiligt, denn alles Vergleichen usw. ist Denken. Das praktische Urteil selbst ist schon eine Tat des Willens, der Entscheid für oder wider. Aber dieses Wollen ist sittlich völlig indifferent, es besagt zwar „Richten“, (d. h. ein Richtunggeben) der Triebe, aber es ist noch nichts darüber ausgemacht, welche Richtung des Wollens denn nun sein soll und welche nicht. So erhebt sich über beiden als dritte Stufe des Wollens der „sittliche“ oder „reine“ „Wille“ in der Bedeutung des „Vernunftwillens“. Dafür sagt Kant auch die „praktische Vernunft“ oder in schärferer Formulierung: der praktische Vernunftgebrauch, da es ja ein und dieselbe Vernunft sein muß, die im Gebiete der „Naturwelt“ und die in demjenigen der „Sittenwelt“ waltet.

2. Autonomie als Selbstgesetzgebung und Selbstbestimmung.

Dieser Wille als Vernunftwille hat das Charakteristikum der „Autonomie“, er ist selbstgesetzgebend, weil er überhaupt nicht mehr von „Gegenständen“ oder von „Trieben“ abhängt und sich nicht auf diese richtet, sondern weil es seine Funktion ist, die verschiedenen Arten des Wollens zu regeln. Nicht unter Gegenständen trifft er eine Wahl, sondern unter den empirisch vorhandenen oder möglichen Richtungen des Wollens und bestimmt dasjenige Wollen als „gut“, das dem einen (im Unendlichen liegenden) Ziele der schlechthinnigen Einstim-

migkeit zugewandt ist, alles andere dagegen als „böse", d. h. als dasjenige, was nicht sein soll. Es gilt, anders ausgedrückt, strengste Unterordnung jeder besonderen Willensentscheidung unter ein objektiv allgemeingültiges Gesetz des Wollens. Im Grunde kann es weder die reine Passivität des Trieblebens, noch die reine Aktivität des Vernunftwillens für uns endliche Menschen jemals geben, die Erfahrung zeigt vielmehr stets die zweite Stufe, darum bleibt aber doch bis ins Unendliche die Forderung der reinen Gesetzlichkeit des Wollens bestehen.

Es ist also der Sinn der Autonomie — Selbstgesetzgebung in dem Sinne von: Sich-selbst ein Gesetz geben beim Wollen und zwar ein allgemeines, das heißt: ein allgemeingültiges. Daß dieses Prinzip der Autonomie das alleinige Prinzip der Moral ist, läßt sich durch bloße Zergliederung der Begriffe der Sittlichkeit sehr gut dartun; denn dabei stellt sich heraus, daß ihr Prinzip ein kategorischer Imperativ sein muß, und dieser gebietet eben autonom.

Die Heteronomie, der Gegensatz der Autonomie, ist der Quell aller unechten Prinzipien der Sittlichkeit. Wenn nämlich der Wille irgend worin anders sein Gesetz sucht als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, wenn er also über sich selbst hinausgehend nach irgendeinem Gegenstande sucht, um sich davon bestimmen zu lassen, — so kommt immer Heteronomie heraus. Es bedeutet demnach Autonomie nicht nur Selbstgesetzgebung, sondern auch Selbstbestimmung. Nicht die Beschaffenheit irgendwelcher Gegenstände, nicht die mit diesen gegebenen Triebe und Begehrungen dürfen den Willen bestimmen, denn darüber wäre irgendeine allgemeingültige Aussage gar nicht möglich, und welcher Gegenstand mit welchen Beschaffenheiten sich auch darbieten mag, so ist er doch vollkommen — zufällig, wir sind also insofern nicht aktiv, sondern passiv. Heteronomie ist also gleichbedeutend mit Passivität, Autonomie mit Aktivität oder Spontaneität des Bewußtseins. Bei der Heteronomie sind nur hypothetische Imperative möglich: ich soll etwas tun, weil ich etwas ganz anderes, wie wir ja im Deutschen mit dem Fremdwort bezeichnend sagen: etwas ganz Heterogenes will.

Dabei ist es ganz gleichgültig, ob Neigungen oder verstandesmäßige Überlegungen uns das Objekt heranbringen. So sagt etwa der hypothetische Imperativ: ich soll nicht lügen, wenn ich bei Ehren bleiben will, der kategorische dagegen: ich soll nicht lügen, wenn es mir auch nicht die mindeste Schande, nicht den geringsten Nachteil zuzöge. Kant findet für dieses Verhältnis der beiden Imperative einmal die feine Wendung, es dürfe der Wille oder die praktische Vernunft nicht fremdes Interesse bloß „administrieren" (68, 29) d. h. verwalten, sondern sie müsse ihr eigenes gebietendes Ansehen als oberste Gesetzgebung beweisen.

3. Stoff, Form und Inhalt.

Ist nun aber nicht der letztere, der kategorische Imperativ, da er von dem Objekt absieht, gänzlich inhaltsleer? Das ist der oft gegen Kant erhobene Vorwurf. Man kann indes aus dem Kantischen Texte ersehen, daß er diesen Einwurf vorausgesehen hat; denn, so formuliert er ausdrücklich: der kategorische Imperativ muß von allem Gegenstande sofern abstrahieren, daß dieser gar keinen Einfluß auf den Willen hat, damit nicht (s. ob.!) die praktische Vernunft einfach als Verwalterin irgendeines fremden Interesses auftrete. Man pflegt hier meist nicht scharf genug Stoff und Inhalt zu scheiden oder beides gar wohl gleichzusetzen. Stoff, „Materie" nach Kantischer Ausdrucksweise ist das gesamte Triebleben und was damit zusammenhängt, aber dies alles ist etwas Unbestimmtes im Sinne des Noch-nicht-zur-Bestimmung-Gebrachten, und eben der Wille (die „Form") ist es, der diese Bestimmung vollzieht.

Stoff und Form sind, wie Kant schon in der Kr. d. r. V.[1]) gezeigt hat, bloße Reflexions-Begriffe, d. h. solche, die sich bei aller Reflexion über bestimmte Inhalte einstellen; nicht richtig ist es aber, an einem bestimmten Inhalt „Stoff" und „Form"

[1]) S. das Kapitel „von der Amphibolie der Reflexions-Begriffe" (S. 290ff. besonders 295f.).

zu trennen. So ist der Marmor „Stoff", verglichen mit der aus ihm gebildeten Statue, „Form" dagegen im Vergleich zu den einzelnen materiellen Teilchen. Ein solches kleines materielles Teilchen, etwa ein Kristall, ist wiederum als „Form" anzusehen gegenüber den Molekülen, aus denen es sich zusammensetzt usw.

So ist auch in der Ethik, wenn von der „bloßen Form" der Gesetzgebung geredet wird, nichts gegen einen Inhalt gesagt, da „Form" und „Inhalt" zusammengehören als Bestimmtheit gegenüber der „Materie" als Unbestimmtheit. „Reine Form" und „reine Materie", das ist nie etwas Gegebenes, sondern das ist gleichbedeutend mit den Ideen der durchgängigen Bestimmtheit = A bzw. der völligen Unbestimmtheit = X. Die Aufgabe der Erkenntnis ist es, dieses X im schrankenlosen Fortschritt der empirischen Arbeit in A zu verwandeln, aber das ist und bleibt, wie sich aus Obigem ergibt, eine Aufgabe, die ins Unendliche geht. Analog ist es die (freilich ebenfalls „ewige" d. h. nie abschließend lösbare!) Aufgabe des Vernunftwillens, die „Materie" der Triebe und der einzelnen, besonderen Willensentscheide dem Ideal der reinen Gesetzlichkeit, der völligen Selbstbestimmung zu nähern. So ist die praktische Vernunft in uns „richtend" in dem doppelten Sinne des „Richtung-Gebens" und des Richtens in der juristischen Bedeutung des Wortes. Und dieses sittliche Urteil ist unerbittlich, denn niemals wird und kann unser wirkliches Tun dieser Forderung genügen, weil es notwendig endlicher Art sein muß. So verstehen wir es, wenn Kant die Autonomie des Willens als „oberstes Prinzip der Sittlichkeit" (67, 20) bezeichnet.

4. Utilitarismus und Gefühlsmoral.

Die unechten Prinzipien der Sittlichkeit sind nun entweder empirisch oder rational (69, 10). Die ersteren bauen sich auf das Prinzip der Glückseligkeit auf, die zweiten auf das der Vollkommenheit. Auf empirische Grundsätze kann man überhaupt keine moralischen Gesetze gründen. Denn wie können sie allgemein und notwendig sein (und das müßten sie doch als Gesetze), wenn ihr Grund von der besonderen Einrichtung

der menschlichen Natur hergenommen wird! Am meisten verwerflich aber ist das Prinzip der eigenen Glückseligkeit, „nicht bloß deswegen, weil es falsch ist und die Erfahrung dem Vorgeben, als ob das Wohlbefinden sich jederzeit nach dem Wohlverhalten richte, widerspricht; auch nicht bloß, weil es gar nichts zur Gründung der Sittlichkeit beiträgt; indem es ganz was anderes ist, einen glücklichen als einen guten Menschen, und diesen klug und auf seinen Vorteil abgewitzt als ihn tugendhaft zu machen: sondern weil es der Sittlichkeit Triebfedern unterlegt, die sie eher untergraben und ihre ganze Erhabenheit zernichten, indem sie die Bewegursachen zur Tugend mit denen zum Laster in eine Klasse stellen und nur den Kalkul besser ziehen lehren, den spezifischen Unterschied beider aber ganz und gar auslöschen." (69, 27—70, 1).

Die Gefahr des „Eudämonismus" (gr. *εὐδαιμονισμός*) d. h. derjenigen Richtung der Ethik, welche die Glückseligkeit zum letzten Ziel alles Strebens macht[1]), liegt also darin, daß dabei gerade der entscheidende Unterschied von „gut" und „böse" oder „sein-sollend" und „nicht sein-sollend" aufgehoben wird. „Glück" suchen ja im Grunde alle Menschen, die Tugendhaften wie die Bösen, die Besten wie die niedrigsten Verbrecher. Der spezifische Unterschied von beidem darf nicht verwischt werden, sonst wird die Ethik als Wissenschaft aufgehoben und wir kommen konsequent zum Benthamschen Utilitarismus[2]), dessen These lautet: Alle Lebewesen streben nach Lust; von Natur suchen sie Unlust zu vermeiden, Lust sich zu verschaffen, und das Handeln des Menschen macht hiervon keine Ausnahme. Behaupten gewisse Menschen, aus Ehre, Pflicht, Gewissen u. dgl. zu handeln, so läßt sich das, meint Bentham, widerlegen und besagt nichts andres, als daß der Handelnde Unlust vermeiden oder Lust erlangen will. Hier liegen demnach unvollständige Formen des Utilitarismus vor, die sich nur nicht auf ihre letzten Prinzipien zurückführen lassen wollen.

Man sieht aus diesen wenigen Sätzen schon, daß der Benthamsche Utilitarismus im Grunde ein auf den sog. „gesunden

[1]) S. Kirchner-Michaelis S. 281 f.

[2]) S. Paul Hensel, Hauptprobleme der Ethik. 2. Aufl. Erster Vortrag.

Menschenverstand" sich berufender Dogmatismus ist. Das lehrt ja jeden die Erfahrung, also — wie wollte man daran zweifeln? Schön, — würde darauf vom Standpunkte Kants zu antworten sein, nehmen wir's einmal an, daß in der Welt der Erfahrung sich dies so verhalte! Aber das ist ja gar nicht die Frage der Ethik, die vielmehr darauf ausgeht, festzustellen, was das Gute ist, was Wahrheit, Gerechtigkeit, Pflicht bedeuten. Um diese begriffliche Feststellung handelt es sich zunächst allein, und nur insofern ist die Ethik eine Wissenschaft, ein Glied im System der Philosophie. Fragt man den Utilitaristen, woher er denn eigentlich wisse, daß **alle** Menschen durchweg nach Lust strebten usw., so bleibt er darauf die Antwort schuldig. Die Bemerkung, daß das einen jeden seine „gesunde Vernunft" lehre, ist wenig befriedigend, denn wie soll diese gewiß schätzenswerte Eigenschaft uns etwas über alle Fälle — das heißt doch eine Unendlichkeit von solchen — mitzuteilen imstande sein? Sieht man genauer zu, so besagt die Berufung auf den gesunden Menschenverstand etwa soviel, wie wenn man etwas als „selbstverständlich" bezeichnet, ein Wort, das sich meist einzustellen pflegt, wenn es an Begriffen, an vernünftigen Gründen fehlt!

Da ist denn schon annehmbarer das sog. moralische Gefühl; denn dieses erweist wenigstens der Tugend die Ehre, ihr unmittelbar Wohlgefallen und Hochschätzung zuzuschreiben. Allerdings möchte Kant, und mit Recht, die Berufung darauf als auf einen besonderen Sinn nicht gelten lassen, ist es ja auch zu bequem für diejenigen, die nicht denken können, sich durch das Fühlen zu helfen, obwohl doch Gefühle, die dem Grade nach von Natur unendlich voneinander verschieden sind, als ganz unbestimmt und mannigfaltig, keinerlei objektiven Maßstab abgeben können. Das Prinzip des moralischen Gefühls gehört aber (70, Anm.) deshalb unter den Gesichtspunkt der Glückseligkeit, weil jedes empirische Interesse (Genuß und Tugend; Teilnehmung an fremder Glückseligkeit[1]) einen Beitrag zu dem eigenen, individuellen Wohlbefinden verspricht.

[1]) Kant selber erinnert hier an Hutcheson (70, 3 v. u.).

5. Der Begriff der Vollkommenheit.

Unter dem rationalen Prinzip ist der Begriff der Vollkommenheit immerhin noch besser als der theologische Begriff, nämlich die Sittlichkeit einfach von dem göttlichen Willen abzuleiten, was ja unbedingt zur Heteronomie führt. Allerdings ist auch hier wie beim Begriff der Glückseligkeit der Fehler, daß dieser Begriff zu unbestimmt ist; außerdem dreht man sich dabei sehr leicht im Zirkel; denn was heißt vollkommen? Setze ich dabei nicht, wenn ich diesen Begriff erklären will, das Prinzip der Sittlichkeit und den Unterschied von gut und böse bereits voraus? Gott aber erfassen wir entweder mit den Attributen der Sittlichkeit oder der Ehr- und Herrschbegierde. Lassen wir nun, da die Sittlichkeit ja erst aus Gott erklärt werden soll, diese Attribute weg, so würden die Eigenschaften der Ehr- und Herrschbegierde mit den furchtbaren Vorstellungen der Macht und des Racheifers verbunden die Grundlage eines Systems der Sitten ausmachen, welches der Moralität gerade entgegengesetzt wäre (71, 1—4). Diese beiden Begriffe, nämlich der des moralischen Sinns und der der Vollkommenheit, können also zwar der Sittlichkeit nicht als Grundlage dienen, aber sie tun ihr doch wenigstens keinen Abbruch. Hätte man zwischen beiden zu wählen, meint Kant, so müßte man sich auf die Seite der Vollkommenheit stellen, da hier doch wenigstens die Entscheidung der Frage der Sinnlichkeit genommen und an die Gerichtsbarkeit der reinen Vernunft verwiesen wird (71, 6).

6. Der Mangel der heteronomen Prinzipien.

Der Fehler aber all dieser Prinzipien ist (71, 25), daß sie durchaus nur Heteronomie des Willens als ersten Grund der Sittlichkeit aufstellen und eben darum notwendig ihren eigentlichen Zweck verfehlen müssen. Sie besagen, wenn du glücklich sein, dich wohlbefinden, vollkommen sein willst, dann mußt du so und so handeln!

Das Entscheidende bei diesen Prinzipien ist demnach, daß der Wille nur mittelbar bestimmt wird durch etwas außer

ihm selbst Liegendes, nicht aber bestimmt sich hier der Wille unmittelbar selbst durch die Vorstellung der Handlung, sondern eben nur (72, 11 ff.), durch die Triebfeder, welche die vorausgesehene Wirkung der Handlung auf den Willen hat: ich soll etwas tun darum, weil ich etwas anderes will. Fragt sich nur, warum ich das andere z. B. die Glückseligkeit, notwendig will!

Es ist das also Passivität: mir würde sozusagen von der Natur das Gesetz gegeben und zwar ein durch Erfahrung bedingtes, also zufälliges (72, 21); der Wille gibt nicht sich selbst, sondern ein fremder Antrieb gibt ihm vermittelst einer auf die Empfänglichkeit desselben gestimmten Natur des Subjekts das Gesetz (72, 25). Der schlechterdings gute Wille, dessen Prinzip ein kategorischer Imperativ sein muß, wird also gar nicht auf bestimmte Objekte gehen! Denn täte er das, so wäre er sofern dadurch bedingt, beschränkt. „Schlechterdings gut" kann eben nie **ein** (doch notwendig endliches, beschränktes) Gewolltes sein, sondern nur der Wille selbst, derjenige Wille nämlich, dessen Maxime sich zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung eignet. Das drückt Kant so aus, daß der schlechterdings gute Wille bloß die Form des Wollens überhaupt (s. ob. S. 80) und zwar als Autonomie enthalten wird.

Damit ist nun noch keineswegs nachgewiesen, wie ein solcher synthetischer praktischer Satz a priori möglich und warum er notwendig ist. Auch ist ja seine Wahrheit bisher noch nicht behauptet worden, und Kant hat erst recht in den ersten beiden Teilen der „Grundlegung" keineswegs geglaubt, einen Beweis dafür geliefert zu haben. Seine Absicht war nur, von dem gemeinen Begriffe der Sittlichkeit zunächst einmal auszugehen (das ist hier das quasi-Factum, so wie in der theoretischen Untersuchung das der Wissenschaft) und zu zeigen, daß mit ihm eine Autonomie des Willens unvermeidlich verbunden ist, oder besser: daß sie ihm zugrunde liegt. Das ist ja das Eigentümliche bei der praktischen Vernunft, daß der gemeine Verstand unbestochen, naiv zu demselben Urteil über die menschlichen Handlungen kommt wie der reflektierende philosophische

Verstand, welch letzterer sich sogar leichter durch selbstgemachte Schwierigkeiten und Vorurteile irreführen läßt.

Hält man also Sittlichkeit für Etwas, nicht für eine schimärische Idee ohne Wahrheit — mit dem der dies nicht tut, kann man gar nicht disputieren — so muß man auch das Prinzip der Autonomie einräumen. Um nun zu beweisen, daß Sittlichkeit kein Hirngespinst ist, daß dem Sittlichen Realität zukommt, was ja dann folgt, wenn der kategorische Imperativ und damit die Autonomie des Willens wahr und als ein Prinzip a priori schlechterdings notwendig sind, ist im Gegensatz zu dem bisherigen analytischen Verfahren (s. ob. S. 59) ein möglicher synthetischer Gebrauch der reinen praktischen Vernunft erforderlich, der aber nicht ohne eine Kritik dieses Vernunftvermögens gewagt werden darf. Eine solche soll in ihren Hauptzügen in dem dritten Abschnitt der „Grundlegung" entwickelt werden, und es führt somit der Begriff der „Autonomie" unmittelbar zu demjenigen der Freiheit, und damit freilich zu der schwierigsten Frage nicht nur der Kantischen, sondern überhaupt jeder wissenschaftlich-begründeten Ethik.

C. Die Idee der Freiheit.

1. Vorstellung, Begriff, Idee.

Wie eng die beiden Begriffe der „Autonomie" und der „Freiheit" zusammengehören zeigt Kant sehr schön in der Kr. d. pr. Vern. im Lehrsatz IV (S. 43), wo es nach der uns bereits bekannten Definition der Autonomie (und Heteronomie) heißt: „In der Unabhängigkeit nämlich von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit". Und dann wird weiter die Unabhängigkeit von aller Materie des Gesetzes, von allem begehrten Objekte als Freiheit im negativen Verstande bezeichnet, die eigene Gesetzgebung aber, als welche sich die „bloße allge-

meine gesetzgebende Form" nun erwiesen hat, wird als „Freiheit im positiven Verstande" von der bloßen Unabhängigkeit unterschieden. So führt der Begriff der Autonomie hier geradeswegs auf denjenigen der Freiheit[1]).

Die Freiheit gehört nun, wie Kant bereits in der Kr. d. r. Vern. gezeigt hat, zu den „Ideen", und wenn man daher die Bedeutung der Freiheitsidee für die Begründung der reinen Ethik erörtern will, gilt es zunächst, sich völlig klar zu sein über die Bedeutung des Terminus „Idee" bei Kant. Kant knüpft hier an Plato an und setzt es sich zur Aufgabe, den oberflächlichen Sprachgebrauch der Philosophie der Aufklärung, wonach man z. B. von einer „Idee der roten Farbe" sprach, zu berichtigen, indem er Vorstellung, Begriff und Idee als drei Stufen scharf unterscheidet[2]), denen die Kantischen Termini der Sinnlichkeit, des Verstandes und der Vernunft entsprechen. „Vorstellung" (= repraesentatio) ist der Gattungsbegriff, d. h. derjenige, welcher alle Arten von Bewußtseinsinhalten umfaßt. Darunter steht 1. die Vorstellung mit Bewußtsein (= perceptio). Eine Perception, die sich lediglich auf das Subjekt bezieht, das sich einer Veränderung seines Zustandes bewußt wird, ist Empfindung (sensatio), eine objektive Perzeption ist Erkenntnis (cognitio). Diese ist nun nach Kantischer Terminologie entweder Anschauung oder Begriff. Die Begriffe sind entweder empirisch oder rein und die letzteren bezeichnet Kant, sofern sie lediglich im Verstande ihren Ursprung haben, als Notionen (notiones). „Ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, ist die Idee oder der Vernunftbegriff". (Nach Kr. d. r. Vern., S. 333.) Wie Hermann Cohen (a. a. O. Teil 1, Kap. 1) gezeigt hat, sind „Idee" und „Ding an sich" gleichwertige Begriffe; denn beide bedeuten soviel wie Aufgabe der Erkenntnis oder, anders ausgedrückt, sie sind regulative Maximen im Gegensatz zu den die Erfahrung begründenden, also: konstitutiven Grundsätzen.

[1]) S. Hermann Cohen a. a. O. S. 225 ff.

[2]) S. in der Kr. d. r. Vern. das Kapitel „von den Ideen überhaupt" (S. 327—333).

2. Die Ideen als Maximen der Forschung.

Die Idee dient dazu, wie es an einer Stelle des „Anhangs zur transscendentalen Dialektik" (Kr. d. r. V., S. 575) heißt: „um als bloß regulativer Grundsatz und Maxime den empirischen Gebrauch der Vernunft durch Eröffnung neuer Wege, die der Verstand nicht kennt, ins Unendliche zu befördern und zu befestigen, ohne dabei jemals den Gesetzen des empirischen Gebrauchs im mindesten zuwider zu sein." Die Ideen sind demgemäß noch weiter von der „objektiven Realität" entfernt als die Kategorien (ebd. S. 494) da ja niemals eine Erscheinung gefunden werden kann, an der sie sich in concreto darstellen ließen. Sie enthalten nämlich eine gewisse Vollständigkeit, zu der keine mögliche empirische Erkenntnis zulangt, und die Vernunft hat dabei nur eine systematische Einheit im Sinne, der sie die empirisch-mögliche Einheit zu nähern sucht, ohne sie jemals völlig zu erreichen. So werden in den Ideen dem Denken, der Erfahrungserkenntnis Aufgaben gestellt, und wenn die Ideen sich als „transscendentale" bewähren wollen (d. h. als solche, die von Wert und Bedeutung sind für die Möglichkeit der Erkenntnis a priori), so enthalten sie Regeln zum Nutzen des unvermeidlicher Erweiterung zustrebenden Denkens der Erfahrung, damit dieses sich nicht ins Überschwengliche verliere, sondern im Unbedingten begrenze, (s. hierzu Cohen a. a. O., S. 228ff.). Es haben demnach die Ideen, wenn sie auch nicht eigentlich Gesetze darstellen — eine Vielheit solcher kann es ja im Praktischen, wie oben gezeigt, gar nicht geben — doch durchaus eine positive Bedeutung. Nicht Gesetze sind sie, aber Regeln, nicht Grundsätze, aber Maximen der Forschung und des Erkennens.

3. Nur eine Idee?

Wenn nun die Ideen — eingestandenermaßen — nicht objektive Gesetze sind, sind sie denn nicht etwas bloß Subjektives? Gegen diese Annahme richtet sich der Kantische Satz: „Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur

der Vernunft selbst aufgegeben, und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch." (Kr. d. r. Vern., S. 338, 31—34). Und nun folgt einige Zeilen darauf eine Bemerkung, die auf den ersten Blick etwas Paradoxes hat: „Wenn man eine Idee nennt, so sagt man dem Objekt nach (als von einem Gegenstande des reinen Verstandes) sehr viel, dem Subjekte nach aber (d. i. in Ansehung seiner Wirklichkeit unter empirischer Bedingung) eben darum sehr wenig, weil sie als der Begriff eines Maximum in concreto niemals kongruent kann gegeben werden". Auf das letztere kommt es aber in der theoretischen Erkenntnis gerade an, und so sagt man denn von einem solchen nicht darstellbaren Begriff: er ist nur eine Idee. „Dagegen, weil es im praktischen Gebrauch des Verstandes ganz allein um die Ausübung nach Regeln zu tun ist, so kann die Idee der praktischen Vernunft jederzeit wirklich, obzwar nur zum Teil, in concreto gegeben werden, ja sie ist die unentbehrliche Bedingung jedes praktischen Gebrauchs der Vernunft. Ihre Ausübung ist jederzeit begrenzt und mangelhaft, aber unter nicht bestimmbaren Grenzen, also jederzeit unter dem Einflusse des Begriffs einer absoluten Vollständigkeit. Demnach ist die praktische Idee jederzeit höchst fruchtbar und in Ansehung der wirklichen Handlungen unumgänglich notwendig. In ihr hat die reine Vernunft sogar Kausalität, das wirklich hervorzubringen, was ihr Begriff enthält; daher kann man von der Weisheit nicht gleichsam geringschätzig sagen: sie ist nur eine Idee: sondern eben darum, weil sie die Idee von der notwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist, so muß sie allem Praktischen als ursprüngliche, zum wenigsten einschränkende Bedingung zur Regel dienen". (Kr. d. r. Vern. 339, 11—29.) Also Idee bedeutet dem Objekt nach sehr viel? Dann dürfte man also wohl eigentlich nicht sagen: „nur eine Idee", da sie ja etwas Unendliches, Unbeschränktes bezeichnet, sondern man müßte von den notwendig beschränkten Gegenständen der Erfahrung sagen: „nur ein Erfahrungsgegenstand"! So scheint sich auch hier wieder, wie wir das schon früher einmal sahen, das Verhältnis von „subjektiv — objektiv" direkt umzukehren. Der naive Mensch meint, das in der Erfahrung

Gegebene sei „objektiv", sei ein „Ding", während es doch stets subjektiv, eben durch die Wahrnehmung bedingt ist. Die Ideen dagegen, die zunächst ganz subjektiv zu sein scheinen, sind objektiv, d. h. sie haben den Charakter „objektiver Realität", weil ihre Geltung von dem Subjekt und seiner (doch zufälligen und beschränkten!) Wahrnehmung unabhängig ist.

4. Die Position des kritischen Idealismus.

Es stehen sich hier zwei Auffassungen entgegen, die man bezeichnen könnte als dogmatischen Realismus und kritischen Idealismus. Der Fehler des dogmatischen Realismus ist der, sich alles Objektive materiell zu denken in den unbestimmten Formen von Raum und Zeit. Der kritische Idealismus dagegen vertritt die Auffassung, daß in den Gesetzen die Wahrheit, die Realität der Objekte begründet liegt. Also nicht das sinnliche Einzelding ist danach die „Substanz", sondern „Substanz" — das ist selbst ein Begriff, eine „Relation" d. h. ein bestimmtes Verhältnis unter den Erscheinungen. Es ist nichts andres als der Gedanke der Beharrung bei allem Wechsel des Erscheinenden. Das Ding scheint Substanz, aber die ganze Annahme des Dinges ist, um mit Albert Görland zu reden[1]), ein „Dogma", d. h. ein Lehrsatz, eine Behauptung ohne die Möglichkeit eines wissenschaftlichen Nachweises.

Die sogenannten „Dinge" sind also in der Tat nur der Ausdruck für eine bestimmte, streng gesetzliche Verknüpfung von Eigenschaften, von Prädikaten. Daß die Prädikate: a, b, c . . . z einem „Dinge" z. B. dem Tisch angehören, besagt nur die Notwendigkeit der Verbindung derselben. Sehe ich aber von den Prädikaten selbst (a—z) gänzlich ab, so bleibt nur der völlig inhaltsleere Gedanke der Verknüpfung übrig, also (so könnte man es schematisch ausdrücken), der Gedanke eines X zu gewissen Prädikaten, seien diese nun a, b, c— z oder a^1, b^1, c^1 —z^1. „Objektivität" besagt also nach der Auffassung des kritischen Idealismus gesetzmäßige Bestimmtheit,

[1]) S. A. Görland, Die Hypothese, S. 47.

„Subjektivität" relative Unbestimmtheit. Es „gibt" aber weder das eine noch das andre, weder das „Objekt an sich" noch das „Subjekt an sich", sondern die Erkenntnis bewegt sich zwischen diesen Polen, und „Natur" und „Bewußtsein" oder anders ausgedrückt, „reine Objektivität" und „reine Subjektivität" — das sind Ideen im Sinne regulativer Prinzipien.

Zwischen „Idee" und „Erfahrung" besteht nach dieser Auffassung ein Wechselverhältnis; denn alle Ideen dienen nur dazu, die Erfahrungswelt, die Welt der Phänomene, uns verständlich zu machen, Einheit zu schaffen, andererseits dient die Erfahrung den Ideen als „Materie", da ja sonst die Ideen bloße Einheiten, Möglichkeiten wären, ohne Aussicht auf Anwendbarkeit. Indem so Idee und Erfahrung aufs engste zusammengehören und durcheinander bedingt sind, ist der Kantische kritische Idealismus zugleich empirischer Realismus.

Der Unterschied zwischen „Ideen" und „Kategorien" ist nun der, daß sich jene nicht zur Anschauung bringen, d. h. nicht direkt anwenden lassen. Sie sind „systematische Einheiten", (Kr. d. r. Vern. 552, 1) d. h. sie bringen die Begriffe des Verstandes (die Kategorien und die daraus abgeleiteten Begriffe) in ein System, während die Kategorien „synthetische Einheiten" sind, die sich in der Anschauung darstellen lassen (s. ob. die Bemerkungen über das Schema, S. 56 f.). So läßt sich die Fruchtbarkeit des Zahlbegriffs etwa am Stoffe der Erfahrung aufweisen, — nicht so bei den Ideen. Das ist auch von größter Wichtigkeit für die Freiheit. Ließe sie sich in der Erfahrung aufzeigen, — so wäre sie ein Begriff, keine Idee. Es sind die Ideen, wie H. Cohen einmal (a. a. O. S. 90) sagt, Fortführungen der Erfahrungseinheiten, welche letzteren ohne das Mannigfaltige der Anschauung nichts nütze sind, und so sind die Ideen als Einheiten der Erfahrungseinheiten mittelbar doch auch auf das Mannigfaltige der Anschauung bezogen. Sie sind „regulative Prinzipien" und zwar besteht das in ihnen gegebene Regulativ darin, „den Verstand in die Richtung zu bringen darin sein Gebrauch, indem er aufs Äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehends einstimmig gemacht wird" (Kr. d. r. Vern., S. 336, 8—11). Ein Begriff ist ja nichts „Gegebenes",

„Unumstößliches“, sondern stets etwas Problematisches, darum ist es von Wichtigkeit, daß die Idee unter den Begriffen Einheit schafft und zwar bis ins Unendliche hinein. Denke ich die Erscheinungen in Begriffen, d. h. suche ich sie zu erfassen, zu bestimmen, so stelle ich Einheiten dar (Raum, Zeit, Zahl, Kausalität usw.), aber diese Einheiten sind unvollständig und stehen einfach nebeneinander. Die Idee dagegen bedeutet Vollständigkeit, nicht als daseiend, sondern als Aufgabe.

5. Die Welt- und die Seelen-Idee.

So bedeutet die Idee der „Welt“ den Gedanken der vollständigen Bestimmbarkeit der Erscheinungen, wenngleich dabei völlig klar ist, daß diese Bestimmung nie vollzogen werden kann, (s. Kr. d. r. Vern., S. 559, 26 ff.). Der Grundfehler von uns an die Sinnlichkeit geketteten Menschen ist aber, daß wir uns die Idee selbst auch wieder versinnlichen möchten, indes, — die Idee ist nicht ein Gegenstand, sondern ein Gesichtspunkt (ebd. S. 576, 11). Oder, wie es an anderer Stelle heißt. (549, 31 ff.) die Idee ist ein „focus imaginarius, d. i. ein Punkt, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt“, der aber „dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen“.

Welchen Nutzen hat nun z. B., so könnte man fragen, der „Gesichtspunkt“ der Seele für den Erfahrungsgebrauch? Welchen Vorteil gewährt die Maxime der Seele gegenüber dem „seelenlosen“ Materialismus? Diese Frage läßt sich am kürzesten beantworten durch den Hinweis auf die Einheit des Bewußtseins, die dasjenige Problem ist, an dem jeder Materialismus zerschellt; denn möchte es selbst gelingen, alle Bewußtseinsinhalte aus der „Materie“, alles „Psychische“ aus dem „Physischen“ (oder besser: Physiologischen) abzuleiten, so bliebe dennoch die Tatsache des Selbstbewußtseins, die Einheit, unter der mein „Ich“ diese Vorstellungen zusammenschließt, völlig unerklärbar. Wird so die Einsicht reif, daß ja auch die „Materie“, die man kühn glaubt, aller Erkenntnis voraus annehmen zu dürfen, eine

Art Bewußtsein (Kant sagt, eine „Art Vorstellung") ist, so heißt das doch nicht zum absoluten Idealismus Fichtes abschwenken. „Das erste Objekt einer solchen Idee bin ich selbst, bloß als denkende Natur (Seele) betrachtet. Will ich die Eigenschaften, mit denen ein denkendes Wesen an sich existiert, aufsuchen, so muß ich die Erfahrung befragen, und selbst von allen Kategorien kann ich keine auf diesen Gegenstand anwenden, als insofern das Schema derselben in der sinnlichen Anschauung gegeben ist. Hiemit gelange ich aber niemals zu einer systematischen Einheit aller Erscheinungen des inneren Sinnes. Statt des Erfahrungsbegriffs also (von dem, was die Seele wirklich ist), der uns nicht weit führen kann, nimmt die Vernunft den Begriff der empirischen Einheit alles Denkens, und macht dadurch, daß sie diese Einheit unbedingt und ursprünglich denkt, aus demselben einen Vernunftbegriff (Idee) von einer einfachen Substanz, die an sich selbst unwandelbar (persönlich identisch), mit anderen wirklichen Dingen außer ihr in Gemeinschaft stehe, mit einem Worte: von einer einfachen selbständigen Intelligenz. Hiebei aber hat sie nichts anderes vor Augen als Prinzipien der systematischen Einheit in Erklärung der Erscheinungen der Seele, nämlich: alle Bestimmungen als in einem einigen Subjekte, alle Kräfte, so viel möglich, als abgeleitet von einer einigen Grundkraft, allen Wechsel als gehörig zu den Zuständen eines und desselben beharrlichen Wesens zu betrachten, und alle Erscheinungen im Raume als von den Handlungen des Denkens ganz unterschieden vorzustellen" (Kr. d. r. V. S. 576, 17—577, 5). Es ist keine Rede davon vorauszusetzen, daß die „Einfachheit" der Seelensubstanz nun auch der wirkliche Grund der Seeleneigenschaften sei, auch werden „keine windigen Hypothesen von Erzeugung, Zerstörung und Palingenesie der Seelen usw. zugelassen" (577, 23—25). Die Annahme der „Seele" hat also den Sinn, die Einheit unserer inneren Erscheinungen zu konstituieren. So für sich würde sie nichts bedeuten und hätte man gar keinen Grund zur Annahme einer „Seele schlechthin".

6. Freiheit und Kausalität.

Wichtiger aber noch für die Ethik als die Seelenidee ist die Idee der Freiheit, so daß man die Ethik direkt bezeichnen kann als die Darstellung des regulativen Gebrauchs der Freiheitsidee und zwar der kosmologischen Freiheitsidee; denn sie will die Reihe der Erscheinungen zeigen, „als ob sie schlechthin (durch eine intelligible Ursache) angefangen würde" (Kr. d. r. V. S. 578). Nur „als ob"? So könnte man einwenden! Gewiß, denn ließe man das „als ob" weg, so hätten wir den vorkantischen Dogmatismus wieder. Dieses „als ob" zeigt schon, daß es sich bei der Freiheitsidee um ein Prinzip der Beurteilung, nicht um eine „reale" Ursache im Sinne von etwas Dinglichem handelt. Und doch — gerade diese kritische Bescheidung wird den „realen" Sinn des „als ob" zu erweisen und zu legitimieren haben.

Die Kausalität fordert eine letzte Ursache und schließt sie aus, beides dieselbe Kategorie. Daraus entsteht die Antinomie, deren Lösung in der kritischen Unterscheidung von „Erscheinung" und „Ding an sich" liegt. Soll diese Lösung aber zu etwas Positivem führen, so darf man nicht einfach Kausalität und Freiheit als die Gesetze der beiden „Welten" der Natur und der Sittlichkeit behaupten, sondern die Ideen müssen sich als Maximen bewähren können. Die Idee der Freiheit dient als Regel, als Aufgabe zur Bestimmung der Vorgänge und Handlungen innerhalb der Menschenwelt. Es entsteht die Frage: was lehrt diese Idee als Maxime? welche Bestimmung enthält sie für die Erforschung und Ergründung des Zusammenhangs der menschlichen Angelegenheiten? Was lehrt, was leistet sie für die Einheit der Menschenwelt? Es war die Leistung des Begriffs der Autonomie, die regulative Bedeutung der Freiheitsidee aufzuzeigen. Die drei Begriffe: ‚Autonomie', ‚Selbstzweck' und ‚Menschheit' — das lehrt die Freiheitsidee — sind in dem Begriffe des Sittengesetzes zusammenzudenken, und so vollzieht erst die Freiheitsidee „die systematisch-kritische Begründung des Sittengesetzes". (S. H. Cohen a. a. O., S. 230.)

Die Freiheit als Idee soll eine Regel bedeuten, das könnte

als ein innerer Widerspruch erscheinen, wenn man sich der vulgären Auffassung erinnert, wonach Freiheit soviel bedeutet wie Ausnahme, ja Willkür. Man meint, wer die Freiheit d. h. die Unabhängigkeit vom Kausalgesetze behaupte, der behaupte damit auch das Frei-Sein von jedem Gesetz. Und doch soll nach Kant die Freiheit die Regel des Sittlichen, den Grund des Sittengesetzes bilden! Es liegt nun, wie man sich nicht zu verhehlen braucht, eine gewisse Gefahr in dem Prinzip, vor allem in dem Terminus der Freiheit. Denn man könnte dadurch verleitet werden, die Bedingtheit der menschlichen Handlungen und Schicksale zu ignorieren zugunsten eines übersinnlichen, mystischen Freiheitsglaubens. Anstatt daher nüchtern und kühl-objektiv die kausale Verkettung der individuellen Erlebnisse wie der sozialen Geschehnisse zu erwägen und zu beurteilen, um die bestehenden Zustände durch Änderung der sie bedingenden Ursachen zu verbessern oder doch zu mildern, ersinnt man sich ein übersinnliches Forum, um das tatsächlich geschobene Individuum als frei und schiebend zu erklären, bloß — um die Verantwortlichkeit zu retten.

7. Beobachtung und Erklärung nicht dasselbe wie Beurteilung.

Dagegen ist nun zunächst zu bemerken, daß für Kant die transscendentale Freiheit keineswegs Willkür bedeutet. Der sinnliche Mensch gehört nach Kant gänzlich unter das Kausalgesetz der Erscheinungen, und es ist „unter keinem Vorwande“ [1]) erlaubt, ihn in irgendeiner seiner Teilerscheinungen davon auszunehmen. So heißt es zu Beginn der kleinen Schrift Kants „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (a. d. Jahre 1784)“ [2]): „Was man sich auch in metaphysischer Absicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen mag, so sind doch die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen, ebensowohl als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt.“ Es

[1]) Kr. d. r. Vern., S. 476.
[2]) Werke Bd. 47, S. 3.

sind demnach, wie Kant in der Kr. d. r. V. ausführt „alle Handlungen des Menschen in der Erscheinung aus seinem empirischen Charakter und den mitwirkenden anderen Ursachen nach der Natur bestimmt, und wenn wir alle Erscheinungen seiner Willkür bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige menschliche Handlung geben, die wir nicht mit Gewißheit vorhersagen und aus ihren vorhergehenden Bedingungen als notwendig erkennen könnten. In Ansehung dieses empirischen Charakters gibt es also keine Freiheit, und nach diesem können wir doch allein den Menschen betrachten, wenn wir lediglich **beobachten**[1]), und, wie es in der Anthropologie geschieht, von seinen Handlungen die bewegenden Ursachen physiologisch[2]) erforschen wollen" (Kr. d. r. Vern., S. 481).

Also sofern wir den Menschen beobachten, sofern, d. h. in der Erfahrung (Kant drückt das so aus: „in Ansehung seines empirischen Charakters") finden wir keine Freiheit! Wie sollten wir das auch, da sie ja „Idee" ist, d. h. etwas, dem keine Erfahrung jemals kongruieren kann! Wenn wir nun aber dieselben Handlungen in Bezug auf die Vernunft erwägen und zwar nicht die spekulative oder theoretische, um sie ihrem Ursprunge nach zu erklären, sondern ganz allein sofern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen, wenn wir also die Handlungen mit der Vernunft in praktischer Absicht vergleichen, dann finden wir eine ganz andere Regel und Ordnung als die Naturordnung. „Denn da sollte vielleicht alles das nicht geschehen sein, was doch nach dem Naturlaufe geschehen ist und nach seinen empirischen Gründen unausbleiblich geschehen mußte". Die Regel der Vernunft-Beurteilung ist also eine ganz andere als die der Natur-Beobachtung, und sie bezieht sich gar nicht sowohl auf die Taten, die Handlungen als auf den Willen, die Beurteilung dessen, was geschehen ist oder geschehen wird unter dem Gesichtspunkt, ob es so ist, wie es sein soll, oder nicht.

Und wie steht es mit unserer Verantwortlichkeit, mit „Ver-

[1]) Von Kant in Fettdruck hervorgehoben.
[2]) Wir würden heute sagen: „auf psychologische Weise".

dienst und Schuld"? Kant ist der Ansicht (S. Kr. d. r. Vern. 482 Anm.), daß die eigentliche Moralität unserer Handlungen uns gänzlich verborgen bleibt, selbst diejenige unseres eigenen Verhaltens! „Unsere Zurechnungen können nur auf den empirischen Charakter bezogen werden. Wieviel aber davon reine Wirkung der Freiheit, wieviel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments oder dessen glücklicher Beschaffenheit (merito fortunae) zuzuschreiben sei, kann niemand ergründen und daher auch nicht nach völliger Gerechtigkeit richten". Ein jedes Ereignis hat zu seinem Zustandekommen eben eine Unendlichkeit von Bedingungen zu seiner Voraussetzung, es ist also völlig ausgeschlossen, diese zu überschauen. Die oberflächliche Betrachtungsweise, die nach ein paar hervorstechenden Merkmalen eine Handlung als verdienstlich preist oder als böse brandmarkt, ist mit diesen Kantischen Sätzen von vornherein abgewehrt. Aber es handelt sich bei der ethischen Beurteilung auch gar nicht um das Entstehen einer Handlung, die These der Willensfreiheit „betrifft unmittelbar nur das Bewußtsein des Wollenden, den Gesichtspunkt, unter dem er sich urteilend für die Handlung entschied". (S. Paul Natorp, Sozialpädagogik[2], S. 47.)

Nehmen wir selbst einmal an, man könnte „eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen" (S. Kr. d. pr. Vern., S. 127), so könnte man „dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei". Es ist eben etwas völlig anderes: die Handlungsweise eines Menschen erklären und — sie beurteilen. Mag ich, daß dieser Mensch X zum Verbrecher geworden ist, noch so genau durch die näheren Umstände seiner Erziehung, der Vererbung usw. erklären, so hindert das doch keineswegs, die betreffende Tat z. B. den Diebstahl als „böse" zu be- d. h. zu verurteilen, d. h. ihn als etwas anzusehen, das schlechterdings in der menschlichen Gemeinschaft nicht sein soll, und das ist (s. ob. S. 66) eine Beurteilungsweise, der nicht nur ich als Außenstehender, sondern der der Verbrecher selbst als Vernunftwesen durchaus zugänglich sein kann und wird.

8. Die praktische Freiheit.

Freiheit ist so wenig Willkür, daß Kant sie in der „Grundlegung“ einmal bezeichnet als eine „Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen“ (74, 24) aber freilich nicht Naturkausalität, weshalb sogleich darauf die Einschränkung folgt: „aber von besonderer Art“; denn sonst wäre die Freiheit des Willens „ein Unding“. Von der Freiheit in transscendentaler Bedeutung, d. h. der Freiheit als Idee, als Grundlage sittlicher Beurteilung unterscheidet nun Kant (und zwar führt das in den exoterischen Teil seiner Lehre) die praktische Freiheit. In dieser Beziehung ist sie „Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt“ (ebd. 82, 4) oder, wie es in der Kr. d. r. Vern. (S. 470) heißt: „Die Freiheit im praktischen Verstande ist die Unabhängigkeit der Willkür von der Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit“. Diese Unabhängigkeit von der Sinnlichkeit kann nur bezweifeln, wer zugleich auch die Vernunft bezweifelt. Bestimmung durch Vernunft, — das bedeutet aber ebensoviel wie Bestimmung durch die Ideen, die ja unter dem Namen der Vernunft zusammengefaßt werden. Diese praktische Freiheit macht keine Schwierigkeit, sie kann geradezu „durch Erfahrung bewiesen werden“; denn daß wir durch Sinnlichkeit nicht genötigt, wenn auch noch so sehr beeinflußt werden, ist eine Tatsache des Bewußtseins. An der angeführten Stelle der Kr. d. r. V. (S. 470, 16 ff.) fährt Kant fort: „Eine Willkür ist sinnlich, sofern sie pathologisch (durch Bewegursachen der Sinnlichkeit) affiziert ist; sie heißt tierisch (arbitrium brutum) wenn sie pathologisch necessitiert werden kann. Die menschliche Willkür ist zwar ein Arbitrium sensitivum, aber nicht brutum, sondern liberum, weil Sinnlichkeit ihre Handlung nicht notwendig macht, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, sich unabhängig von der Nötigung durch sinnliche Antriebe von selbst zu bestimmen“. Die praktische Freiheit ist also gar nichts Rätselhaftes, sie besagt nichts andres als die psychologische Tatsache (s. ob. Z. 12 das „ist“!), daß wir beim Handeln nicht nur durch sinnliche Triebe, sondern auch durch Vernunfterwägungen, Verstandesbegriffe kurz: Vorstellungen irgendwelcher Art bestimmt werden.

9. Die Freiheit als Idee.

Die „Freiheit im praktischen Verstande" scheidet Kant nun so sehr von der Freiheit als Idee, daß er jene direkt zu den Naturursachen rechnet[1]). Eine solche Naturursache ist aber auch die fühlbare Opposition gegen das Gesetz der Vernunft. Bedeutet also Freiheit etwa Indifferenz d. h. die Fähigkeit, sich bald in bonam partem, bald in malam partem zu entscheiden? Kant erklärt in der „Metaphysik der Sitten" einmal ausdrücklich: „daß die Freiheit nimmermehr darin gesetzt werden kann, daß das vernünftige Subjekt auch eine wider seine (gesetzgebende) Vernunft streitende Wahl treffen kann. wenngleich die Erfahrung oft genug beweist, daß es geschieht" (Werke, Bd. 42, S. 30, 32 ff.). Transscendentale Freiheit und praktische Freiheit, — das sind also zwei ganz verschiedene Probleme! Aus diesem Gegensatz erklärt sich nun auch der Unterschied, der doch zwischen den Ideen als den objektiven Bestimmungsgründen der praktischen Vernunft und Vorstellungen schlechtweg zu machen sein wird. Die (objektiven!) Beweggründe der Freiheit sollen mehr sein als bloße (subjektive!) Vorstellungen, weil die Freiheit nicht eine bloß psychologische sein soll und darf. Vorstellungen bleiben stets dem Naturgesetze unterworfen. Bezeichnen wir die Bestimmbarkeit durch Gründe der Vernunft als Freiheit, so sind damit eben die objektiven Gründe von subjektiven Vorstellungen unterschieden.

Daß die „objektiven Gründe", psychologisch genommen, auch „Vorstellungen" sind, daß somit die Freiheit eine psychologische Naturwirkung sein müsse, diesen Einwand hat Kant vorweggenommen: „Ob aber die Vernunft selbst in diesen Handlungen, dadurch sie Gesetze vorschreibt, nicht wiederum durch anderweitige Einflüsse bestimmt sei, und das, was in Absicht auf sinnliche Antriebe Freiheit heißt, in Ansehung höherer und entfernterer wirkenden Ursachen nicht wiederum Natur sein möge, das geht uns im Praktischen, da wir nur die Vernunft um die Vorschrift des Verhaltens zu-

[1]) S. Kr. d. r. Vern., S. 665, 11: „Wir erkennen also die praktische Freiheit durch Erfahrung (!) als eine von den Naturursachen usw.".

nächst befragen, nichts an" (Kr. d. r. Vern., S. 664 f.). Nicht wie das Vernunft-Urteil entsteht ist die Frage, sondern worin es besteht, d. h. welche Beurteilung es ausspricht in der Richtung, ob eine bestimmte Handlung sein soll oder nicht. Ich kann eine jede Handlung 1. nach ihrem zeitlichen Entstehen und 2. nach ihrem sittlichen Wert erwägen, und in letzterer Beziehung, also, Kantisch gesprochen, hinsichtlich der transscendentalen Freiheit „ist ein jeder Anfang der Handlung eines Wesens aus objektiven Ursachen, respektive auf diese bestimmenden Gründe, immer ein erster Anfang, obgleich dieselbe Handlung in der Reihe der Erscheinungen nur ein subalterner Anfang ist". (S. Prolegomena, Werke, Bd. 32, S. 115).

Die Beurteilung einer Handlung unter der Idee der Freiheit, das ist stets ein „erster Anfang", mag im übrigen dieselbe Handlung als Erscheinung als ein „subalterner Anfang" aufzufassen sein. Es ist klar, daß der „erste Anfang" nicht zeitlich gemeint sein kann, und doch ist der Ausdruck nicht schlecht gewählt; denn, wenn ich eine Tat, sei sie geschehen oder nicht, unter dem Gesichtspunkte erwäge: „gut — böse", so frage ich in diesem Augenblicke nicht nach dem was ist, nicht nach dem, was der Handlung vorausgegangen ist, was auf sie folgen, aus ihr erfolgen kann, wird oder muß, — das alles ist keine sittliche Erwägung, ich frage vielmehr nur: soll diese Handlung sein oder nicht. Die bloß in dem psychischen Mechanismus gegründete Freiheit hat Kant ausdrücklich abgelehnt: „Eine Ausflucht darin suchen, daß man bloß die Art der Bestimmungsgründe seiner Kausalität nach dem Naturgesetze einem komparativen Begriffe von Freiheit anpaßt (nach welchem das bisweilen freie Wirkung heißt, davon der bestimmende Naturgrund innerlich im wirkenden Wesen liegt, z. B. das, was ein geworfener Körper verrichtet, wenn er in freier Bewegung ist, da man das Wort Freiheit braucht, weil er, während daß er im Fluge ist, nicht von außen wodurch getrieben wird, oder wie wir die Bewegung einer Uhr auch eine freie Bewegung nennen, weil sie ihren Zeiger selbst treibt, der also nicht äußerlich geschoben werden darf, ebenso die Handlungen des Menschen, ob sie gleich durch ihre Bestimmungsgründe, die in

der Zeit vorhergehen, notwendig sind, dennoch frei nennen, weil es doch innere, durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte Vorstellungen, dadurch nach veranlassenden Umständen erzeugte Begierden und mithin nach unserem eigenen Belieben bewirkte Handlungen sind), ist ein elender Behelf, womit sich noch immer einige hinhalten lassen und so jenes schwere Problem mit einer kleinen Wortklauberei aufgelöst zu haben meinen, an dessen Auflösung Jahrtausende vergeblich gearbeitet haben, die daher wohl schwerlich so ganz auf der Oberfläche gefunden werden dürfte" (Kr. d. pr. Vern., S. 123, 24—124, 7). Wenn die Freiheit unseres Willens keine andere als die psychologische und komparative, nicht die transscendentale wäre, so meint Kant spöttisch in der Fortsetzung der zitierten Stelle „so würde sie im Grunde nichts besser als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet" (ebd. 125, 17—20). Der Mensch wäre dann, so sagt Kant mit Leibniz, nur ein Automaton spirituale, d. h. ein durch Vorstellungen betriebenes Wesen. Die Aufgabe der Freiheitsidee ist es nicht zu erklären, aus welchen Vorstellungen die guten oder bösen Taten stammen, sondern die „gute" Tat zu erzeugen gemäß der Autonomie, der Selbstgesetzgebung, der Selbstbestimmung des Willens. Das bemerkt Kant ausdrücklich schon in der Kr. d. r. Vern., daß die Freiheit nicht eine Regel und Ordnung sei, die Handlungen „ihrem Ursprunge nach zu erklären, sondern ganz allein, sofern Vernunft die Ursache ist, sie selbst zu erzeugen".

Das ist im Unterschiede von der spekulativen die „praktische Absicht"; es wird also ausdrücklich die vermeintliche theoretische Erklärung des zeitlich-kausalen Ursprungs abgelehnt und ausschließlich Rücksicht genommen auf die praktische Vernunft, das heißt auf den Willen. Freiheit und Kausalität sollen also einander durchaus nicht beeinträchtigen, sondern so wie die Kausalität gilt als Gesetz für den Zusammenhang der Naturerscheinungen, so gilt die Gesetzlichkeit oder die Idee der Freiheit für den Zusammenhang derjenigen Vorstellungen, die wir als zur sittlichen Welt gehörend auffassen.

Der Mensch als reines Vernunftwesen (homo noumenon)

und der Mensch als zu der Erscheinungswelt gehörig (homo phaenomenon) sind also als von verschiedener Art (aber nur in praktischer Rücksicht) zu betrachten; denn über das kausale Verhältnis des Intelligiblen zu dem Sensiblen gibt es keine Theorie (siehe Werke, Band 42, Seite 291, Anmerkung Zeile 10). Das ist der allerdings viel verbreitete Irrtum zu glauben, man müsse den „Dualismus" zwischen Sinnlichkeit und Vernunft dadurch überwinden, daß man nun nachträglich das Kausalverhältnis noch einmal wieder anwendet. Man sollte doch bedenken, daß man dadurch — wovor Kant immer wieder warnt — die Grenzen der Wissenschaften durcheinander fließen läßt! Die Kausalität ist sicherlich ein notwendiges und allgemeines Gesetz der Erscheinungen, aber darum noch nicht unbedingt anzuwenden auf das gesamte Bewußtsein; ist doch die theoretische Kultur nur ein Ausschnitt, nur eine Richtung des Bewußtseins, neben welcher das praktische Bewußtsein und das ästhetische Bewußtsein als gleichberechtigte Richtungen bestehen. Die Voraussetzung selber, daß die Kausalität schlechterdings für alle Inhalte, alle Richtungen des Bewußtseins gelte, muß daher als ein versteckter Dogmatismus a limine abgewiesen werden.

10. Das Prinzip der Freiheit nach der „Grundlegung".

Nach diesen allgemeinen Vorbemerkungen, die sich in der Hauptsache auf die Darstellung der Kritik der reinen Vernunft stützen, wird nun noch auf die Darlegung der Grundlegung bezüglich des Prinzips der Freiheit in Kürze einzugehen sein. Allerdings — das sei vorher bemerkt — ist es bei der außerordentlichen Kompliziertheit gerade dieses Problems unmöglich, die Frage in einer so kurzen Darstellung zur systematischen Erledigung zu bringen. Es muß das also einer späteren Gelegenheit vorbehalten bleiben.

Der Wille, so führt Kant in der Grundlegung aus (74, 7), ist eine Art Kausalität lebender Wesen, sofern sie vernünftig sind, und Freiheit wäre diejenige Eigenschaft dieser Kausalität, da sie unabhängig von fremden sie bestimmenden Ursachen wirkend sein kann. Der freie Wille besagt also Unabhängigkeit

von äußeren bestimmenden Ursachen. Die vernunftlosen Wesen werden rein zur Tätigkeit (durch Naturnotwendigkeit) bestimmt, das vernünftige Wesen bestimmt sich (als solches) selbst zur Tätigkeit; das heißt: Freiheit des Willens. Dies ist zunächst allerdings nur eine Definition, nicht eine quaestio facti, als ob wir tatsächlich einen solchen freien Willen bei unserm Handeln hätten. Jedenfalls, als Vernunftwesen kann man bei uns in dem Maße von freiem Willen reden, als wir uns durch „uns selbst", das heißt durch Vernunft, nicht durch die Naturnotwendigkeit bestimmen lassen. Kant bemerkt daher (74, 15) in seiner vorsichtig abwägenden Art (worüber die Kritiker oft hinweggelesen haben!), daß die oben angeführte Erklärung der Freiheit negativ sei und daher, um ihr Wesen einzusehen, unfruchtbar! Aber es fließt daraus ein positiver, um so reichhaltigerer und fruchtbarerer Begriff!

Kant hat sich hier des Vergleiches der Kausalität bedient, um von da zu dem Begriffe des Gesetzes zu gelangen, das heißt: es ist durch Etwas = Ursache etwas Anderes = Folge gesetzt, und so ist auch die Freiheit, obgleich sie keine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gesetzlos. Freiheit des Willens bedeutet Gesetzlichkeit des Willens, aber nicht Naturgesetzlichkeit, sondern eine andere Art von Gesetzlichkeit. Sie ist eine Kausalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art (74, 25). Naturnotwendigkeit bedeutet eine Heteronomie der wirkenden Ursachen, ist doch jede Wirkung nur nach dem Gesetze möglich, daß etwas anderes die wirkende Ursache zur Kausalität bestimmt hat. Zwischen Ursache und Wirkung besteht ein Funktionsverhältnis; die Glieder dieser Funktion x und y sind zwar eng miteinander verknüpft, aber x ist ein „other" zu y und umgekehrt.

Im Gegensatz zu der in der Naturwissenschaft vorhandenen Heteronomie, — was kann die Freiheit des Willens sonst sein als Autonomie, d. h. die Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein? Jede Heteronomie würde ja eben den Willen zur Passivität, zur Naturgesetzlichkeit machen! (S. 75, 1 u. ff.) Also ist nach Kant: ein freier Wille und ein Wille unter sittlichen Gesetzen einerlei. Und weiter: „ein schlechter-

dings guter Wille (75, 13—16) ist derjenige, dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann." Also wenn ein Wesen nicht anders als unter der Idee der Freiheit handeln kann, so ist es in praktischer Rücksicht frei! Und nun behauptet Kant, daß jedem vernünftigen Wesen, das einen Willen hat, notwendig auch die Idee der Freiheit zukommt, unter der allein es handle. Denn in einem solchen Willen denken wir uns eine Vernunft, die praktisch ist, d. h. Kausalität in Ansehung ihrer Objekte hat, das heißt die ihre Gegenstände selbst bestimmt, sich selbst Ziele setzt. Nähme man nun an, daß eine solche Vernunft mit vollem eigenen Bewußtsein in dem, was sie urteilt, eine Lenkung von anderer Seite erhielte, so wäre dies ja nicht mehr praktische, das heißt sich selbst ein Ziel setzende Vernunft, oder mit anderen Worten, wir würden uns gar nicht von der Vernunft, sondern von einem Triebe leiten lassen. Wenn die Vernunft also sich selbst treu bleiben, sich nicht preisgeben, in Widersprüche verwickeln will, so muß sie sich selbst (ganz unabhängig von fremden Einflüssen) als Urheberin ihrer Prinzipien ansehen, das heißt aber, sie muß als praktische Vernunft oder als Wille eines vernünftigen Wesens (77, 4) von sich selbst als frei angesehen werden. Die Freiheit bestreiten hieße demnach die Vernunft bestreiten. Es kann also der Wille eines vernünftigen Wesens nur unter der Idee der Freiheit ein eigener Wille sein, denn sonst ist er ein fremder Wille — Passivität, also überhaupt nicht Wille im eigentlichen Sinne. So ist denn der vernünftige Wille und der freie Wille (siehe oben S. 77) dasselbe, nur verschieden ausgedrückt, und der (von der Vernunft entworfene) bestimmte Begriff der Sittlichkeit zuletzt auf die Idee der Freiheit zurückgeführt (78, 7).

Ist dem so, so scheint es, als setzten wir in der Tat der Idee der Freiheit das moralische Gesetz (das Prinzip der Autonomie des Willens selbst) nur voraus, könnten es aber nicht eigentlich beweisen nach seiner Realität und objektiven Notwendigkeit. Nun hätten wir zwar schon etwas Beträchtliches gewonnen, insofern wir wenigstens, genauer als sonst geschieht, das echte Prinzip bestimmt hätten, bezüglich seiner Gültigkeit aber und

der praktischen Notwendigkeit, sich ihm zu unterwerfen, hätten wir nichts Entscheidendes ausgemacht; denn wenn jemand fragte (78, 18—27), „warum denn die Allgemeingültigkeit unserer Maxime als eines Gesetzes die einschränkende Bedingung unserer Handlungen sein müsse, und worauf wir den Wert gründen, den wir dieser Art zu handeln beilegen, der so groß sein soll, daß es überall kein höheres Interesse geben kann, und wie es zugehe, daß der Mensch dadurch allein seinen persönlichen Wert zu fühlen glaubt, gegen den der eines angenehmen oder unangenehmen Zustandes für nichts zu halten sei", so könnten wir ihm keine genugtuende Antwort geben. Warum (78, 43) wir allen Wert, absehend von allen empirischen Interessen, allein in unserer Person finden, mithin, „*woher das moralische Gesetz verbindet*", das heißt, wie es kommt, daß uns allein das Gesetz verbindlich erscheint, das können wir zunächst noch nicht einsehen. So scheint hier eine Art Zirkel vorzuliegen; denn „wir (79, 7—12) nehmen uns in der Ordnung der wirkenden Ursachen als frei an, um uns in der Ordnung der Zwecke unter sittlichen Gesetzen zu denken, und wir denken uns nachher als diesen Gesetzen unterworfen, weil wir uns die Freiheit des Willens beigelegt haben". Freiheit und Selbstgesetzgebung des Willens bedeuten ja beide Autonomie, sind also Wechselbegriffe, daher kann nicht einer von dem anderen Rechenschaft ablegen!

Vielleicht gehen wir aber, wenn wir uns durch Freiheit als a priori wirkende Ursachen denken, von einem anderen Standpunkte aus, als wenn wir uns selbst nach unseren Handlungen als Wirkungen, die wir vor Augen sehen, uns vorstellen. Kant erinnert dabei (79, 27) an seine Unterscheidung von *Erscheinungen* und *Dingen an sich* und macht darauf aufmerksam, daß wir in der Welt der Erfahrung (Sinnenwelt) nur zur Erkenntnis der Erscheinungen, nicht der Dinge an sich gelangen können. Die Vorstellungen sind eben verschiedener Art, sofern wir sie bald nur entgegennehmen, wir also leidend sind, während wir andere lediglich aus uns selbst hervorbringen, wobei wir unsere Tätigkeit beweisen! (80, 3.) „So ergibt sich, daß man unter den Erscheinungen doch (80, 8—15) noch etwas anderes, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich,

einräumen und annehmen müsse," und es kommt dabei eine „obzwar rohe Unterscheidung der Sinnenwelt von der Verstandeswelt" zustande. Während nun die erstere, da die Sinnlichkeit bei den verschiedenen Beschauern verschieden ist, auch je nachdem verschieden sein kann, ist die ihr zugrundeliegende Verstandeswelt immer dieselbe. Hier wird ganz deutlich, daß der Begriff der Verstandeswelt gleich der Welt der Vernunftideen ist, die sich immer gleich bleiben, die wir als empirisches Wesen aber auch niemals erkennen können, da wir in die Schranken unserer Sinnlichkeit eingeschlossen sind und bleiben, während wir uns als Vernunftwesen zu dem **Gedanken** der Verstandeswelt erheben, die oben als „Reich der Zwecke" bezeichnet wurde, das freilich nur ein Gesichtspunkt ist.

Man hat in dieser Scheidung von Verstandeswelt und Sinnenwelt, „Ding an sich" und „Erscheinung" einen Widerspruch gesehen, während damit doch nichts anderes ausgedrückt wird als eine verschiedene Bewertung unserer Erkenntnisse als erstens der Erfahrungs-Erkenntnisse, zweitens der reinen Verstandeswahrheiten (Vgl. Leibniz' Unterscheidung von Vérités de fait und Vérités de raison!), womit nicht bestritten werden soll, daß das Verhältnis der apriorischen zu den empirischen Elementen der Erkenntnis ein durchaus nicht einfaches Problem bildet. Man darf nur den Terminus der „Welt" nicht (wie auch der vorkritische Kant es noch zu tun schien) dinglich deuten, also nicht fragen: Gibt es denn eine solche Welt der Dinge an sich? (80, 8.) Kant betont ja, wo er von den „Dingen an sich" spricht, daß das bloß eine rohe Unterscheidung sei, diejenige zwischen der Sinnen- und Verstandeswelt. Auch von unserem eigenen Ich wissen wir ja nur durch den inneren Sinn (80, 26), das heißt nur durch die zeitliche Ordnung unserer Vorstellungen, und insofern setzt sich unser eigenes Subjekt „aus lauter Erscheinungen zusammen". Dabei nehmen wir aber doch etwas all diesen Erscheinungen zum Grunde liegendes an (80, 31), „nämlich unser Ich, so wie es an sich selbst beschaffen sein mag (!) (80, 32), und so könnte ich mich denn etwa „in Absicht auf die bloße Wahrnehmung und Empfänglichkeit der Empfindungen zur Sinnenwelt, in Ansehung dessen aber, was in mir

reine Tätigkeit sein mag, mich zur intellektuellen Welt zählen", ohne daß ich diese doch kennte. Das ist eine Auffassung, meint Kant, die nicht nur dem nachdenkenden Menschen eigen ist, sondern auch im gemeinsten Verstande anzutreffen ist, der, wie bekannt! — (also soll das nicht etwa seine eigene tiefsinnige „philosophische" Auffassung oder „Lehre vom Ding an sich" sein, wie manche Kant-Ausleger meinen!) — sehr geneigt ist, hinter den Gegenständen der Sinne noch immer etwas Unsichtbares, für sich selbst Tätiges zu erwarten. Der Fehler des gemeinen Verstandes ist dabei nur, daß er dieses Unsichtbare sich wiederum versinnlicht, das heißt zum Gegenstande der Anschauung machen möchte. Man darf also das, was als Gesichtspunkt, Idee sein gutes Recht hat, nicht materialisieren, veranschaulichen, versinnlichen wollen! (Vgl. 88, 37.)

Nun hat der Mensch wirklich in sich ein Vermögen, dadurch er sich von allen anderen Dingen, ja, von seinem eigenen empirischen Ich unterscheidet, das ist die Vernunft. Sie steht als reine Selbsttätigkeit sogar noch über dem Verstande; denn wenn dieser auch über die Sinne erhaben ist, so kann er doch (81, 17—20) „aus seiner Tätigkeit keine anderen Begriffe hervorbringen als die, so bloß dazu dienen, um die sinnlichen Vorstellungen unter Regeln zu bringen", die Vernunft dagegen zeigt unter dem Namen der Ideen (das heißt als Ausdruck für die Ideen, als deren systematische Einheit) eine so reine Spontaneität, daß sie dadurch weit über alles von der Sinnlichkeit gebotene Material hinausgeht „und ihr (81, 26—29) vornehmstes Geschäft darin beweist, Sinnenwelt und Verstandeswelt voneinander zu unterscheiden, dadurch aber dem Verstande selbst seine Schranken vorzuzeichnen".

Mithin hat ein vernünftiges Wesen zwei Standpunkte, wenn es sich als Intelligenz ansieht, nämlich einmal, sofern es zur Sinnenwelt gehört, dann als zur intelligiblen Welt gehörig, und zwar sind die sittlichen Gesetze von der Natur unabhängig, also nicht empirisch, demnach bloß in der Vernunft begründet.

Als vernünftiges Wesen kann also der Mensch sich nie anders denken als unter der Idee der Freiheit, denn „Unabhängigkeit von den bestimmenden Ursachen der Sinnenwelt (der-

gleichen die Vernunft jederzeit sich selbst beilegen muß) ist Freiheit".

Der Verdacht des Zirkels ist nun gehoben. Wir sehen, daß, wenn wir uns als frei denken, wir uns als Glieder in die Verstandeswelt versetzen, denken wir uns aber als verpflichtet, so betrachten wir uns als zur Sinnenwelt und doch zugleich zur Verstandeswelt gehörig. „Betrachten wir uns als verpflichtet" — das ist das Wichtige! Dinge sind nur Naturwesen, ein heiliges Wesen würde nur zur Verstandeswelt gehören, wir gehören de facto zu beiden. Zur Verstandeswelt gehören wir insofern, soweit wir als vernünftige Wesen Autonomie erkennen mit ihrer Folge, der Moralität; zur Sinnenwelt, sofern wir als Menschen von Vernunft und Sinnlichkeit gelenkt werden, das heißt: tatsächlich handeln.

Wenn es oben hieß, daß ich von der intelligiblen Welt nichts weiß, so schränkt Kant das an einer späteren Stelle (88, 4) mit Recht dahingehend ein, daß ich von ihr wohl nichts weiter weiß, als daß darin lediglich die Vernunft, und zwar reine, von Sinnlichkeit unabhängige Vernunft das Gesetz gebe. Hier ist der Mensch als Intelligenz das eigentliche Selbst; während er sonst als Mensch nur Erscheinung seiner selbst ist. Das „eigentliche Selbst" ist also nichts Gegebenes, sondern eine Idee! Dieses eigentliche Selbst gehen die Gesetze der Verstandeswelt unmittelbar und kategorisch an, so daß, wozu Neigungen und Antriebe (mithin die ganze Natur der Sinnenwelt) anreizen, den Gesetzen seines Wollens als Intelligenz keinen Abbruch tun kann. Die sinnlichen Handlungen verantwortet gar nicht das eigentliche Selbst, das heißt der Wille. Verantwortlich ist er nur, wenn er ihnen, zum Nachteil der Vernunftgesetze des Willens, Einfluß auf seine Maximen einräumt, also — wie wir bereits oben sahen — das Sinnliche, das Triebleben ist für sich genommen weder gut noch böse, es unterliegt überhaupt nicht der sittlichen Beurteilung, die von Zwecken geleitet wird. Hier ist gar nicht die Rede von dem, was sein soll, die Triebe sind bloß so, wie sie eben sind. Die ethische Betrachtungsweise setzt erst ein, wenn ich frage: welche Stellung ich nun zu diesen Trieben einnehmen soll. In welcher Richtung sollen sie ge-

lenkt werden? Sollen sie überhaupt mich treiben dürfen? Oder soll die Vernunft sie lenken? Nur im letzteren Falle kann man von einem Willen reden, der ja Zielsetzung und Zielstreben bedeutet, während die Triebe für sich kein Ziel kennen.

Ein Hineindenken in eine Verstandeswelt bedeutet demnach keine Überschreitung der Grenzen der Vernunft, dagegen wäre es gänzlich verkehrt, wenn man den Versuch machen wollte, sich in eine Verstandeswelt hineinzuschauen, hineinzuempfinden (88, 22). Denn für sich ist ja der Gedanke der Verstandeswelt etwas Negatives (88, 38—41), „nur ein Standpunkt, den die Vernunft sich genötigt sieht außer den Erscheinungen zu nehmen, um sich selbst als praktisch zu denken". Aber dieser in Ansehung der Sinnenwelt freilich negative Gedanke ist darum doch für unsere Vernunft durchaus notwendig, wofern nicht dem Menschen das Bewußtsein seiner selbst als Intelligenz abgesprochen werden soll, das heißt wofern wir nicht auf die Vernunft gänzlich verzichten wollen (89, 3).

Freilich — zu erklären, wie reine Vernunft praktisch sein kann, das heißt, wie die Freiheit überhaupt möglich ist, das wäre eine Aufgabe, bei der die Vernunft ihre Grenzen überschritte. Erklären nämlich bedeutet soviel wie: auf Gesetze zurückführen, deren Gegenstand doch in irgendeiner möglichen Erfahrung gegeben werden müßte. Die Freiheit aber ist eine bloße Idee mit „objektiver Realität", daher sie auf keine Weise nach Naturgesetzen, das heißt also nicht in irgendeiner möglichen Erfahrung dargetan werden kann. Man darf also nicht verlangen, sie zu begreifen oder einzusehen, denn wo die Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf, und es bleibt hier nichts übrig als Verteidigung, das heißt Ablehnung der Einwürfe derjenigen Philosophen, die, wie Kant ironisch bemerkt (90, 1), tiefer in das Wesen der Dinge geschaut zu haben vorgehen und darum die Freiheit dreist für unmöglich erklären. Der Fehler aller Gegner ist eben, wie Kant ausführt, daß sie den Menschen auch da, wo sie ihn als Ding an sich selbst (das heißt als Vernunftwesen) denken sollten, sie ihn doch immer auch da noch als Erscheinung ansehen.

11. Die Frage der Möglichkeit des kategorischen Imperativs.

Kant kommt nun gegen Schluß seiner „Grundlegung“ auf seine ursprüngliche Frage zurück, wie der kategorische Imperativ möglich sei, und bemerkt, daß man sie zwar insoweit beantworten könne (92, 2—8), „als man die einzige Voraussetzung angeben kann, unter der er allein möglich ist, nämlich die Idee der Freiheit, imgleichen als man die Notwendigkeit dieser Voraussetzung einsehen kann, welches zum praktischen Gebrauch der Vernunft, d. i. zur Überzeugung von der Gültigkeit dieses Imperativs, mithin auch des sittlichen Gesetzes hinreichend ist.“

Die Freiheit des Willens oder den Vernunftwillen selbst aber vermag ich nicht weiter abzuleiten, oder, mit anderen Worten, — über die Vernunft, über die Ideen läßt sich mit Sinn nicht hinausfragen, also, wie überhaupt reine Vernunft praktisch sein kann, warum es Vernunft gibt, sei es reiner oder praktischer Natur, — das sind Fragen, die man deshalb nicht beantworten kann, weil sie falsch gestellt sind. Ist die Vernunft selbst das letzte Herleitungsprinzip, das Gesetz alles Erklärens, so darf man doch nicht wieder umgekehrt aus irgendeiner geheimnisvollen, dunklen Kraft oder wer weiß woher sonst? die Vernunft selbst ableiten wollen. Hier würde ich den philosophischen Erklärungsgrund verlassen (92, 42) und keinen anderen haben. Das eben ist der Unterschied der kritischen von der dogmatischen, metaphysischen Betrachtungsweise, daß die erstere alles auf die Gesetze der Vernunft zurückführt, — hier auf die Idee der Freiheit, auf den Begriff der Autonomie — dabei aber einzuhalten rät, während die weniger bescheidene Metaphysik nach einem letzten Urgrunde, Urquell (oder wie die schönen Bilder sonst heißen) des Seienden sucht und glaubt, alles erklären zu können und zu sollen. Zwar könnte man ja in der intelligiblen Welt herumschwärmen (93, 1), weil man von ihr eine Idee besitzt, die ihren guten Grund hat, aber da ich doch von ihr nicht die mindeste Kenntnis habe, so dürfte es richtiger sein, sich dieses Schwärmens und, wie Kant einmal an einer anderen Stelle sagt, „der Genieschwünge“ zu begeben.

Das ist nun die oberste Grenze aller moralischen Nachforschung (93, 26), diese Grenze aber zu bestimmen ist von der größten Wichtigkeit, damit die Vernunft (93, 28—36) „nicht einerseits in der Sinnenwelt auf eine den Sitten schädliche Art nach der obersten Bewegursache und einem begreiflichen, aber empirischen Interesse herumsuche, andererseits aber, damit sie auch nicht in dem für sie leeren Raum transscendenter Begriffe unter dem Namen der intelligibelen Welt kraftlos ihre Flügel schwinge, ohne von der Stelle zu kommen, und sich unter Hirngespinsten verliere".

Die Idee einer reinen Verstandeswelt bleibt aber immerhin eine brauchbare und erlaubte Idee zum Berufe eines vernünftigen Glaubens, obgleich alles Wissen hier ein Ende hat. Der Wert dieser ganzen Betrachtungsweise ist der, daß wir durch das herrliche Ideal eines allgemeinen Reichs der Zwecke an sich selbst in uns ein lebhaftes Interesse an dem moralischen Gesetze bewirken. Man sollte also die menschliche Vernunft nicht tadeln, daß sie das oberste Prinzip der Moralität seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht begreiflich machen kann, denn könnte sie es, so müßte es geschehen — durch eine Bedingung, alsdann aber würde es sich nicht um das unbedingte Gebot, nicht um den kategorischen Imperativ handeln. „Und so begreifen wir (95, 2) zwar nicht die praktische unbedingte Notwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit; welches alles ist, was billigermaßen von einer Philosophie, die bis zur Grenze der menschlichen Vernunft in Prinzipien strebt, gefordert werden kann."

Die Grenze der menschlichen Vernunft liegt nicht in irgendeinem an sich Seiendem, sondern in Prinzipien, in ihrer eigenen Grundgesetzlichkeit, und darüber hinaus gibt es nichts — nur der Metaphysiker weiß da noch Auskunft; kritische Philosophie bescheidet sich damit, die Prinzipien, die Grundlegungen gefunden und daraus die Einzelgesetzlichkeiten in methodischer Strenge abgeleitet und in systematischen Zusammenhang gebracht zu haben.

Viertes Kapitel.

Der Begriff der Pflicht und das Problem der Anwendung des Sittengesetzes.

1. „Grundlegung" und „Kritik".

Zwischen der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" und der „Kritik der praktischen Vernunft" besteht zwar kein sachlicher Gegensatz, doch enthält diese über jene hinaus insofern einen Fortschritt, als sie den eigentlich transscendentalen Gesichtspunkt schärfer herausarbeitet, d. h. genauer zwischen der „reinen" und der „angewandten" Ethik scheidet. Das zeigt sich vor allem bei dem Begriffe der Pflicht, der in der „Grundlegung" fast noch als mit dem des „Sittengesetzes" und des „kategorischen Imperativs" gleichbedeutend erscheint, während er in der „Kritik" eine geringere Rolle spielt. Diese Verschiedenheit erklärt sich einerseits aus der ganzen Anlage der beiden genannten Schriften, da die „Kritik" rein deduktiv vom Begriffe des Sittengesetzes ausgeht, während die „Grundlegung" einen induktiven Weg einschlägt, indem sie, wie Kant das ausdrückt, von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen, von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten und erst von da zur Kritik der praktischen Vernunft emporsteigt.

Beide Methoden haben ihre Vorzüge, und wenn sich die obige Darstellung in dieser Beziehung etwas näher an den in der „Kritik" eingeschlagenen Weg gehalten hat, so geschah das einmal, um den transscendentalen Gesichtspunkt, auf den ja schließlich bei der Kantischen Philosophie alles ankommt, klarer herauszubringen, aber auch, um so manchen Mißverständ-

nissen von vornherein aus dem Wege zu gehen, die infolge der in der „Grundlegung" gewählten Art und Weise der Erörterung entstanden sind. Kant sagt selbst in der „Vorrede" zur „Grundlegung", es komme ihm in diesem Buche allein auf „die Aufsuchung und Festsetzung des obersten Prinzips der Moralität an, welche allein ein in seiner Absicht ganzes und von aller anderen sittlichen Untersuchung abzusonderndes Geschäft ausmacht" (8, 35—39). Wenn dem so ist, so gehört streng genommen der Begriff der Pflicht gar nicht in diese reine Ethik, sondern in die angewandte Ethik, da ja das Pflichtgebot nicht an den Menschen als bloßes Vernunftwesen, sondern an den Menschen der Wirklichkeit ergeht. Die Pflicht, — „die Forderung des Tages", um mit Goethe zu reden — das ist entweder die einzelne Handlung, oder sie bezeichnet unser menschliches Verhältnis zum Sittengesetze.

2. Das Problem der Anwendung.

Wie ist nun die Anwendung des Sittengesetzes zu vollziehen? Die objektive Realität der Idee der Sittlichkeit bezieht sich, wie die Kr. d. r. V. (S. 669, 15) ausführt, „auf die Sinnenwelt, aber als einen Gegenstand der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauche". Daß freilich das Sittengesetz in der Erfahrung nicht anzutreffen ist, haben wir oben gesehen, eben darum aber ergeht an uns als Vernunftwesen die Aufforderung, daß es durch unser Tun und Lassen wirklich werde.

Die Realität des Gesetzes oder, anders ausgedrückt, der Idee der Menschheit besteht darin, daß die Menschheit in den Menschen sich realisiere. Um mit Hermann Cohen zu reden: „Der Homo noumenon ist das Musterbild des Menschen der Erfahrung"[1]. Der Mensch der Erfahrung ist aber keineswegs ohne weiteres „gegeben": das, was er ist, haben wir vielmehr von der Wissenschaft der Anthropologie, genauer gesagt: der Psychologie zu erkunden. So vermischen sich in der angewandten

[1]) a. a. O. S. 310.

Ethik psychologische und eigentlich-ethische Rücksichten. Da die Psychologie aber vom Naturerkennen abhängt, — ist sie doch vor allem an das von der Physiologie gebotene Material gebunden — so ist die Frage der Anwendung drittens auch eine theoretische Frage. Es kommt darauf an, genau und mit allen Details diejenigen Eigenschaften und Eigentümlichkeiten zu erforschen, die das Seelenleben des Menschen kennzeichnen und ausmachen. Schließlich ist ja das Gesetz der Sittlichkeit (das „Reine") nur um der Anwendung (um des „Empirischen") willen erdacht! Das reine Wollen wird die Norm des sinnlichen Wollens zu bilden haben. Die skeptische Frage: ob eine solche Anwendung möglich sei, ist nach den obigen Darlegungen nicht mehr möglich; es kann sich nur noch um das Wie derselben handeln!

3. Das Sittengesetz und das Doppelgefühl der Lust und Unlust.

Da zeigt sich uns nun — so belehrt uns die Psychologie — daß das menschliche Wollen nicht, niemals „rein" ist, sondern, wie alles Begehren, dessen höchste Stufe es ja nur darstellt, stets mit den Gefühlen der Lust und Unlust verbunden ist. Wenn dem so ist, so gilt es zu erklären, in welchem Verhältnis denn das Sittengesetz, das zur Anwendung kommen soll, zu dem Gefühl der Lust und der Unlust steht. Es gibt nun, wie die Psychologie zeigt, keine ungeschiedene Lust oder Unlust, sondern beide Gefühle sind stets miteinander verknüpft, in der Lust liegt schon etwas von Unlust, in der Unlust etwas von Lust. So tut man besser, statt von zwei Gefühlen, von dem Doppelgefühl der Lust und Unlust zu reden, und alles tatsächliche Wollen ist demnach einerseits mit Lust, andererseits mit Unlust verbunden. Insofern nun das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund unseres Willens unseren Neigungen insgesamt Eintrag tut, ruft es erstens ein Gefühl hervor, „welches Schmerz genannt werden kann" (Kr. d. pr. Vern. 94, 33), — also Unlust.

Den natürlichen Menschen erfüllen die Gefühle des Wohlgefallens an sich selbst, Eigenliebe und Eigendünkel (S. 95).

Während jene von dem moralischen Gesetze nur gedämpft wird, schlägt es den Eigendünkel nieder. Man soll sich also darüber nicht hinwegzutäuschen versuchen, daß das reine Wollen in einem unausbleiblichen Gegensatz zu unserem sinnlichen Selbst steht. Wer das bestreitet, gehört zu denen, die „andächtig schwärmen", was ja allerdings leichter ist als gut handeln. Daher der Widerspruch aller „Gefühlsphilosophen" gegen die Kantische Lehre, die vor dieser psychologischen Tatsache, daß all unser Wollen und Handeln auch mit Unlust verknüpft ist, die Augen verschließen möchten. Man schwärmt von einem moralischen Wollen, das überhaupt keine Unlust zu überwinden hätte. Dann sind alle Menschen eitel Engel, nur schade, daß die rauhe Alltagswirklichkeit wie der Griffel der Geschichte diesen Gefühlsüberschwang so erbärmlich Lügen straft!

Indes, es gilt auch das andere Moment des Doppelgefühls nicht zu vergessen! Wie sollten wir über den Schmerz, die Unlust je hinwegkommen, wenn nicht zugleich in ihnen ein Moment der Lust läge? Indem wir uns die Idee des Menschen, wie er sein soll, vergegenwärtigen, fühlen wir in Gedanken mit diesem homo noumenon Übereinstimmung, wenn wir ihn auch freilich niemals adäquat darstellen können. Der „Idee der Persönlichkeit" (ebda. 113, 18), welche uns die Erhabenheit unserer Natur (ihrer Bestimmung nach!) vor Augen führt, unterwerfen wir unsere sinnliche Person[1]) und erheben sie damit zugleich. So entsteht die Vorstellung einer Übereinstimmung mit Lebensbedingungen, die den Horizont des sinnlichen Subjekts schlechterdings überragen, und in dem aufs höchste gesteigerten Lebensgefühl bildet sich aus der Unlust die höchste Lust, aus der Unlust an unserem sinnlichen Subjekte, die ja vorhanden ist im Gedanken an das autonome, sittliche Subjekt. Das aber ist eine Unlust, auf die nie verzichtet werden darf, auf der vielmehr ebensosehr aller sittliche Fortschritt beruht, als auf der „Lust am Guten", d. h. auf dem Gefühl der Erhabenheit unserer Natur ihrer Bestimmung nach. In diesem Doppelgefühle aber entsteht das Bewußtsein der

[1]) Ebda. 112. 21—28.

Pflicht. Sie ist die „Triebfeder" — Kantisch gesprochen — mit der das objektive Sittengesetz im menschlichen Begehren zu einem reinen Wollen zusammenwirkt[1]).

Diese Pflicht bedeutet ja aber keineswegs Anerkennung irgendeines fremden Gesetzes, hat sie doch vielmehr die Autonomie, die Selbstgesetzgebung der Vernunft, zu ihrer Voraussetzung. Gewiß liegt hier ein Zwang vor, und das kann nicht anders sein, da das menschliche Wollen mit Lust und Unlust verbunden ist, aber dieser Zwang ist ein „Selbstzwang" (Metaphysik der Sitten. Werke, Bd. 42, S. 218, 6), und wenn man die Pflicht mit einem Namen des Gefühls benennen will, so ist Achtung der passende Ausdruck. Es ist dies kein „dunkles Gefühl" (Grundlegung, S. 19, Anm. 2), sondern ein „durch einen Vernunftbegriff selbst gewirktes Gefühl". Es ist von allen passiven Gefühlen spezifisch unterschieden und ist eigentlich nur das unmittelbare Bewußtsein der Unterordnung meines Willens unter das Gesetz. Achtung ist Wirkung des Gesetzes auf mein empirisches Subjekt, nicht aber umgekehrt, nie Ursache! Es ist ein Doppelgefühl, aus Lust und Unlust gemischt, und hat Analogie einerseits mit Furcht, andererseits mit Neigung; das Gesetz thront über uns, aber wir haben es uns selbst gegeben. Spricht man von einer Achtung für eine Person, so bedeutet das eigentlich nur Achtung fürs Gesetz (z. B. der Rechtschaffenheit), wovon die Person nur ein Beispiel gibt. Alles moralische sogenannte Interesse besteht lediglich in der Achtung fürs Gesetz. Noch schärfer, bestimmter heißt es in der „Kritik der praktischen Vernunft" (S. 98, 27—30): „Und so ist die Achtung fürs Gesetz nicht Triebfeder zur Sittlichkeit, sondern sie ist die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet", und weiter: „Achtung geht jederzeit nur auf Personen, niemals auf Sachen" (ebda. 99, 16f.).

Achtung — das ist eben der Tribut, den man dem moralischen Verdienste zu zollen sich genötigt fühlt. Das ist aber keineswegs bloß Unlust; denn „wenn man einmal den Eigen-

[1]) H. Cohen a. a. O., S. 321.
[2]) Kr. d. pr. Vern., S. 100f.

dünkel abgelegt und jener Achtung praktischen Einfluß verstattet hat", kann „man sich ... an der Herrlichkeit dieses Gesetzes nicht sattsehen" (ebda. 100, 42 u. 101, 1f.). Das Bewußtsein einer freien Unterwerfung des Willens unter das Gesetz mit einem unvermeidlichen Zwange, der allen Neigungen. jedoch nur durch eigene Vernunft, angetan wird, — das ist die Achtung vor dem Gesetz, in welchem Doppelgefühle also Freiheit und Notwendigkeit sich miteinander harmonisch vereinigen.

4. Der Pflichtbegriff und Kants „Rigorismus".

Es soll nun in Kürze gezeigt werden, wie Kant in der „Grundlegung" den Pflichtbegriff einführt, und welche Rolle dieser für seine Ethik spielt. Der Begriff der Pflicht wird hier zunächst in Bezug auf denjenigen des guten Willens erörtert, und zwar stellt Kant fest, daß der Pflichtbegriff den eines guten Willens „obzwar unter gewissen subjektiven Einschränkungen und Hindernissen, enthält" (14, 31f.). Um nun festzustellen, welche Handlungen aus Pflicht geschehen, gilt es zu unterscheiden: a) pflichtwidrige Handlungen, die trotzdem in dieser oder jener Rücksicht nützlich sein können, b) pflichtmäßige Handlungen, die geschehen, ohne daß unmittelbar eine Neigung dazu vorhanden ist, die aber doch durch irgendeine andere Neigung veranlaßt werden, c) Handlungen, die pflichtmäßig sind und zu denen ich außerdem unmittelbare Neigung habe. Nur bei diesen ist es schwer zu konstatieren, ob sie aus Pflicht geschehen (d. h. rein aus dem Bewußtsein, pflichtgemäß zu handeln) oder ob ein anderes, egoistisches Motiv beigemischt ist (14, 37ff.). Kant gibt dazu einige Beispiele: 1. das des ehrlichen Krämers (15, 8ff.). Für ihn ist schließlich das Rechttun am vorteilhaftesten („Ehrlich währt am längsten"), und so liegen also hier egoistische Motive zugrunde. 2. Die Erhaltung des Lebens ist für einen jeden Pflicht, dazu hat auch jeder unmittelbare Neigung. Aber die ängstliche Sorgfalt darum ist doch ohne inneren Wert[1]). Wenn dagegen etwa durch Schicksalsschläge alle Liebe

[1]) Vgl. Plato. Staat, Buch III, S. 407 (Ausgabe d. Stephanus).

zum Leben erloschen ist, und man erhält es doch, dann „hat meine Maxime moralischen Gehalt". Es ist hier zu beachten, daß Kant nicht etwa sagt: „sie ist moralisch", sondern vorsichtiger nur: „sie hat moralischen Gehalt"!

Ferner: Wohltätig zu sein ist Pflicht, indes gibt es Leute, denen das Wohltun (ohne jede weitere Reflexion) Freude macht. Solches Verhalten verdient gewiß Lob und Aufmunterung, es ist auch pflichtmäßig, ja liebenswürdig, nur freilich hat es, bloß weil es „etwas Gutes" (nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch) bewirkt, darum noch keinen sittlichen Wert, es verdient nicht „Hochschätzung". Meinem Grundsatz: „Ich tue es, weil es mir Freude macht", kann man doch keinen sittlichen Gehalt zuschreiben! Ein solcher ist nur dann vorhanden, wenn ich die Handlung aus Pflicht, d. h. aus dem reinen Bewußtsein, daß sie sein soll, tue.

Diese gänzliche, prinzipielle Ablehnung der „Neigungen" hat man vielfach getadelt und von dem „Rigorismus" der Kantischen Ethik gesprochen. Zunächst ist nun zu beachten, daß die Ablehnung der Neigungen im Prinzip und aus prinzipiellen Gründen geschieht, aus Gründen, die nach den Ausführungen der ersten Kapitel wohl als gerechtfertigt erscheinen dürften. Ist es ja auch ohne weiteres klar, daß schon deshalb die Neigungen nicht hier hineinspielen dürfen, weil sie stets rein zufällig sind, und daher — unberechenbar. Niemand kann dafür, wieviel Sympathie einem „die Natur ins Herz gelegt" (16, 23) hat. Gut handeln, das ist etwas völlig anderes als Handeln aus einem „gutartigen Temperament" (16, 34).

Nun pflegt man aber in den Literaturgeschichten und in philosophischen Lehrbüchern zu lesen, daß Schiller „Kants Rigorismus ästhetisch gemildert" habe. Diese Redewendung stützt sich, abgesehen von dem bekannten Distichon, auf Schillers Bemerkung in der unter dem Einflusse von Kants „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft"[1]) entstandenen Schrift: „Über Anmut und Würde" (S. 365): „In der Kantischen Moral-

[1]) S. Werke, Bd. 45. Es sei besonders auf die ganz ausgezeichnete Einleitung Karl Vorländers hingewiesen!

philosophie ist die Idee der Pflicht mit einer Härte vorgetragen, die alle Grazien davon zurückschreckt und einen schwachen Verstand leicht versuchen könnte, auf dem Wege einer finsteren und mönchischen Asketik die moralische Vollkommenheit zu suchen. Wie sehr sich auch der große Weltweise gegen diese Mißdeutung zu verwahren suchte, die seinem heiteren und freien Geist unter allen gerade die empörendste sein muß, so hat er, deucht mir, doch selbst durch die strenge und grelle Entgegensetzung beider auf den Willen des Menschen wirkenden Prinzipien einen starken (obgleich bei seiner Absicht vielleicht kaum zu vermeidenden [von mir gesperrt. Der Verf.]) Anlaß dazu gegeben". Gegen diese Bemerkung Schillers wendet sich Kant in der zweiten Auflage der „Religion . . ." in einer längeren Anmerkung (s. Vorländers Ausg., S. 22). Indem er gleich zu Beginn konstatiert, daß sie in den wichtigsten Prinzipien einig seien und daß er auch in diesem Punkte keine Uneinigkeit statuieren könne, fährt er dann fort: „Ich gestehe gern, daß ich dem Pflichtbegriffe, gerade um seiner Würde willen, keine Anmut beigesellen kann. Denn er enthält unbedingte Nötigung, womit Anmut in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns selbst liegt (von mir gesperrt. Der Verf.), ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne."

Vorländer führt in seiner Ausgabe aus den „Losen Blättern" aus Kants Nachlaß (Seite LXIf.) einige Zettel an, die die Vorarbeit Kants zu dieser Anmerkung zeigen. Hier heißt es charakteristischerweise an einer Stelle (Seite LXII): „Der Begriff der Pflicht abgesondert von aller Anmuth die dieser ihre Erfüllung begleiten mag zum ersten Grunde der Moralität zu machen, soll nicht so viel heißen, als ihn von aller sie begleitenden Anmuth trennen, sondern nur auf die letztere gar nicht Rücksicht nehmen, wenn es auf Pflichtbestimmung ankommt. Denn anmuthig zu seyn ist gar keine Eigenschaft, die der Pflicht

als einer solchen zukommen kann und sie damit zu verbinden um ihr Eingang zu verschaffen ist der Gesetzgebung zu wieder die eine strenge Forderung ist und für sich geachtet sein will." Oder, wie Kant in der Anmerkung selbst weiter ausführt: „Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Herkules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben." Wie wenig aber Kant etwas von Karthäuser-Stimmung wissen mochte, die man ihm so gern andichtet, zeigt die Schlußbemerkung, in der Kant sich selbst die Frage vorlegt, welches denn wohl die ästhetische Beschaffenheit, gleichsam das Temperament der Tugend sei: „Mutig, mithin fröhlich oder ängstlich gebeugt und niedergeschlagen, so ist kaum eine Antwort nötig.

Die letztere sklavische Gemütsstimmung kann nie ohne einen verborgenen Haß des Gesetzes stattfinden, und das fröhliche Herz in Befolgung seiner Pflicht (nicht die Behaglichkeit in Anerkennung desselben) ist ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung, selbst in der Frömmigkeit, die nicht in der Selbstpeinigung des reuigen Sünders, (welche sehr zweideutig ist und gemeiniglich nur innerer Vorwurf ist, wider die Klugheitsregel verstoßen zu haben), sondern im festen Vorsatz, es künftig besser zu machen, besteht, der, durch den guten Fortgang angefeuert, eine fröhliche Gemütss immung bewirken muß, ohne welche man nie gewiß ist, das Gute auch lieb gewonnen, d. i. es in seine Maxime aufgenom en zu haben".

Wie nun Kant in der zitierten Anmerkung seine völlige Einigkeit mit Schiller konstatiert und nur beda ert, wie es auf einem der losen Blätter heißt, daß Personen (S. LXII, Z. 20) „die am einigsten miteinander im Sinne seyn geraten oft in Zwiespalt dadurch daß sie in Worten einander nicht verständlich seyn", so konnte dieser jenem schreiben: „Ich kann diese Gelegenheit nicht vorüber gehen lassen, ohne Ihnen für die Aufmerksamkeit zu danken, deren Sie meine kleine Abhandlung gewürdigt, und für die Nachsicht, mit der Sie mich über meine Zweifel zurechtgewiesen haben. Bloß die Lebhaftigkeit des Verlangens, die Resultate der von Ihnen begründeten Sittenlehre einem Teil des Publikums annehmlich zu machen, das bis jetzt noch davor zu fliehen scheint und der eifrige Wunsch,

einen nicht unwürdigen Teil der Menschheit mit der Strenge Ihres Systems auszusöhnen, konnte mir auf einen Augenblick das Ansehen Ihres Gegners geben, wozu ich in der Tat sehr wenig Geschicklichkeit und noch weniger Neigung habe" (Brief vom 13. Juni 1794). Wer diesen Brief kennt, sollte nicht länger davon reden, daß Schiller ein Gegner des Kantischen „Rigorismus" gewesen sei; denn, um das wieder einmal ausdrücklich festzustellen, Schiller war seiner ganzen Denk- und Schreibweise nach echter und treuer Kantianer, und es kann gar keine gewaltigere kritisch-idealistische Gedankendichtung geben, als wir sie Schiller verdanken.

5. Pflicht kein Erfahrungsbegriff.

Die Nächstenliebe, wie sie in der Bibel gefordert wird (17, 30), so bemerkt Kant, ist auch nichts anderes als das Pflichtgebot: Liebe deinen Nächsten ... Das kann nicht wohl bedeuten: die Liebe als Neigung; denn eine solche kann ja nicht geboten werden, sondern es kann hier nur gemeint sein die praktische Liebe oder das Wohltun aus Pflicht, da nur dieses sich mit Sinn gebieten läßt.

So kommt Kant zu der oben schon genannten Definition: „Pflicht ist Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz".

Zu den Objekten kann ich zwar erstens Neigung haben, niemals aber Achtung, und zweitens kann ich die Neigungen selbst nicht achten, sondern höchstens billigen oder lieben, weil sie vorteilhaft sind. Ein Gegenstand der Achtung indes kann nur das Sittengesetz selbst sein. Sie ist dasjenige, was nur als Grund, nie dagegen als Wirkung mit meinem Willen verknüpft ist. Bei allen Wirkungen nämlich spielt eben die Materie eine Rolle, die Triebe, Sympathie, Antipathie, Freude und Schmerz, Lust und Unlust usw., alle diese Triebe sind da und ein solches Wertprädikat wie das der Achtung darauf anzuwenden, hat gar keinen Sinn.

Da nun bei der Handlung aus Pflicht der Einfluß der Neigung und jeden Gegenstandes des Willens abgesondert wer-

den soll, so bleibt nichts übrig, um den Willen zu bestimmen, als objektiv das Gesetz, subjektiv „reine Achtung" für dieses Gesetz, also die Maxime, einem solchen Gesetz Folge zu leisten. Zwar wird sich in der Erfahrung, das gibt Kant zu, mit völliger Gewißheit kein einziger Fall je ermitteln lassen, „da die Maxime einer sonst pflichtmäßigen Handlung lediglich auf moralische Gründe und auf der Vorstellung seiner Pflicht beruht habe" (27, 9—11). Und so ist in der Tat der Begriff der Pflicht kein Erfahrungsbegriff, denn wie wollte man auch nachweisen, daß in einem bestimmten Falle rein ein Handeln aus Pflicht vorliegt, da man doch niemals die sämtlichen Motive, die zu einer Handlung geführt haben, völlig überschauen kann. Macht man den Begriff der Pflicht selber, so bemerkt Kant sehr richtig, zu einem Erfahrungsbegriff, so erweist man nur denjenigen den größten Dienst, die alle Sittlichkeit für ein Hirngespinst und bloße Einbildungskraft erklären (27, 29). Räumen wir einmal, meint Kant, aus Menschenliebe ein, „daß noch die meisten unserer Handlungen pflichtmäßig seien, sieht man dann aber ihr Dichten und Trachten näher an, so stößt man allenthalben auf das liebe Selbst (27, 38 ff.), was immer hervorsticht, worauf und nicht auf das strenge Gebot der Pflicht, welches mehrmalen Selbstverleugnung erfordern würde, sich ihre Absicht stützt. Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um (vornehmlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung teils gewitzigten teils zum Beobachten geschärften Urteilskraft) in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen ihr Gesetz in der Seele erhalten als die klare Überzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch davon gar nicht die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von allen Erscheinungen gebiete, was geschehen soll,

mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gegeben hat, an deren Tunlichkeit sogar der, so alles auf Erfahrung gründet, sehr zweifeln möchte, dennoch durch Vernunft unnachlaßlich geboten seien, und daß z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte, weil diese Pflicht als Pflicht überhaupt vor aller Erfahrung in der Idee einer den Willen durch Gründe a priori bestimmenden Vernunft liegt."

Geraten wir auf diese Weise aber nicht in die Gefahr, den Glauben an das Gute im Leben ganz zu verlieren, wenn es doch nirgend nachweisbar realisiert ist? Aus dieser Schwierigkeit befreit uns allein die klare Überzeugung (s. ob.), daß hier ja gar nicht davon die Rede ist, ob dies oder jenes geschehe (28, 18), sondern die Vernunft für sich selbst und unabhängig von den Erscheinungen gebiete, was geschehen soll. Das heißt also: ohne Rücksicht auf das, was wirklich geschieht, verlangt die Vernunft „unnachlaßlich" d. h. absolut, gewisse Handlungen, so daß reine Redlichkeit gefordert bliebe und wenn es auch noch nie etwa einen redlichen Freund gegeben haben sollte, und dasselbe gälte für die Gerechtigkeit, die Wahrheit usw. wenn sich auch niemals nachweisen ließe, daß sie im Leben der Gemeinschaft schlechthin und rein realisiert würden und werden könnten.

Eine Einteilung der Pflichten würde in eine Metaphysik der Sitten hinein gehören; Kant begnügt sich deshalb in der „Grundlegung" (S. 45) damit, einzelne Beispiele nach dem bekannten Schema der Pflichten gegen uns selbst und gegen andere Menschen, der vollkommenen und unvollkommenen Pflichten zu geben. Diese Beispiele (S. 45—47) vom Lebensmüden, dem unehrlichen Borger, dem Bequemen und dem Indifferenten, führen alle zu demselben Ergebnis (S. 47), nämlich: „man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde: dies ist der Kanon der moralischen Beurteilung derselben überhaupt". An dieser Probe hält keine unsittliche Maxime stand, denn wenn ich meine egoistische Maxime nur streng allgemein denke, so vereitelt sie sich selbst.

Anders ausgedrückt: der Egoismus, konsequent durchgedacht, hebt sich selbst, das heißt: hebt das „Selbst" im Sinne des homo noumenon, hebt menschliche Gemeinschaft auf. Alle unsittlichen Maximen sind eben in sich widerspruchsvoll und insofern vernunftwidrig.

Es beruht also die Pflicht keineswegs auf Gefühlen, Trieben, Neigungen sondern allein auf dem Verhältnis vernünftiger Wesen zueinander. Handeln aus Pflicht wird gefordert, weil ich und sofern ich in einem bestimmten Verhältnis, nämlich in demjenigen der Gemeinschaft, mit anderen Vernunftwesen stehe. Aus Pflicht handeln, das bedeutet demnach: diese vernünftige Gemeinschaft anerkennen und aufbauen, dagegen aus irgendeinem Triebe heraus handeln, das heißt handeln, so als ob ich wie irgendein beliebiges Naturwesen allein in der Welt wäre. Jedes Naturwesen, der Stein, wie die Pflanze und das Tier, sie wirken und handeln so, als ob sie allein wären. Das ist es, was dem Menschen als sittlichem Wesen Würde gibt, daß er menschlicher Gemeinschaft, daß er dem Reich der Zwecke als ein Glied angehört. „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein. In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will, und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden, nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Geschöpf ist Zweck an sich selbst (Kr. d. pr. Vern., 112, 38). Darin besteht die Würde des Menschen, daß er keinem Gesetz gehorcht als dem, das er sich selbst gegeben hat.

Im Reich der Zwecke hat alles entweder einen Preis oder eine Würde (60, 32). Für jeden Preis kann man ein Äquivalent angeben, was aber dieses Äquivalent nicht verstattet — hat eine Würde. Eigentlich sollte man zwar nicht sagen, der Mensch hat Würde (61, 5), sondern nur die Sittlichkeit und die Menschheit, sofern sie derselben fähig ist, sei dasjenige, was allein Würde hat. Geschicklichkeit und Fleiß im Arbeiten haben einen Marktpreis, wie auch lebhafte Einbildungskraft und Laune einen Affektionspreis; dagegen Treue im Versprechen, Wohlwollen aus Grundsätzen haben einen inneren Wert. Solche Handlungen bedürfen keiner Empfehlung von einer sub-

jektiven Disposition oder Geschmack, (61, 22—29) um „sie mit unmittelbarer Gunst und Wohlgefallen anzusehen, keines unmittelbaren Hanges oder Gefühles für dieselben; sie stellen den Willen, der sie ausübt, als Gegenstand einer unmittelbaren Achtung dar, dazu nichts als Vernunft gefordert wird, um sie dem Willen aufzuerlegen, nicht von ihm zu erschmeicheln, welches letztere bei Pflichten ohnedem ein Widerspruch wäre".

Was berechtigt denn nun die sittlich-gute Gesinnung oder die Tugend, so hohe Ansprüche zu machen? (61, 35). Nichts anderes ist es als der Anteil, den sie uns als Vernunftwesen an der allgemeinen Gesetzgebung verschafft, das heißt, es ist dem Menschen Würde zuzuschreiben, sofern sein Wille Gesetzgeber ist; und wie es in der Kritik der reinen Vernunft heißt, daß der Verstand der Gesetzgeber der Natur ist, so könnte man analog den Willen bezeichnen als den Gesetzgeber in der Welt der Sitten.

6. Die Einheit der ethischen Grundbegriffe.

In Analogie mit der Realität der Erfahrung steht die Idee eines Reichs der Zwecke als einer Gemeinschaft der Vernunftwesen, als Selbstzwecke und als Endzwecke. Die Form einer allgemeinen Gesetzgebung, als alleiniger Bestimmungsgrund der reinen praktischen Vernunft gedacht, ist die Gemeinschaft autonomer Wesen, die jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel gedacht und gebraucht werden dürfen. So bedeutet die bloße Form der Gesetzgebung — ein Ausdruck, aus dem manches Mißverständnis entstanden ist — der allgemeinen Bedeutung der Form als Gesetz gemäß: die Autonomie der Zwecke oder anders ausgedrückt: „die Gemeinschaft autonomer Wesen — das ist der Inhalt des formalen Sittengesetzes" (H. Cohen a. a. O. S. 227).

Wir sehen demgemäß, wie die Grundbegriffe der reinen Ethik, Freiheit und Autonomie mit dem Pflichtbegriffe aufs engste zusammenhängen, und es ist in der Tat die erhabene Pflicht das oberste Lebensprinzip aller Moralität im Menschen, und so können wir unsere Darlegungen schließen mit der be-

rühmten Kantischen Apotheose der Pflicht (Kr. d. pr. V. S. 111 39 ff.): „Pflicht! du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenngleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich insgeheim ihm entgegenwirken: welches ist der deiner würdige Ursprung und wo findet man die Wurzel deiner edeln Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können!“

Lehrbücher der Philosophischen Bibliothek.

Kirchner-Michaëlis. Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe. 6. Aufl. 1911. VIII, 1124 S. (geb. 14.—) 12.50

Wer das Buch kennt, wird sich über seinen Erfolg freuen, der ein deutlicher Beweis ist für seine Brauchbarkeit. Es ist eines von den Büchern, die auf dem Schreibtische jedes wissenschaftlich Arbeitenden stehen sollen. Zeitschrift für das bayrische Gymnasialwesen.

Die Festigkeit der Grundlagen, die umfassende Vollständigkeit des Stoffes, die durchsichtige Anlage und vortreffliche Form, sowie die würdige Ausstattung achen das Buch zu einem treuen Führer auf den verschlungenen Pfaden der Philosophie. Man kann ihm nur weiter und weitere Verbreitung wünschen. Zeitschrift für das Gymnasialwesen.

Döring, A. Grundlinien der Logik. 1912. XII, 181 S. (geb. 3.—) 2.50

Diese kleine „Logik" bemüht sich, die Mitte zu halten zwischen den allzuknappen „Leitfäden" und den voluminösen „Lehrbüchern" Das pädagogische Geschick des als Gymnasial- und Hochschullehrer bewährten Verfassers dürfte das Buch zu einer vorzüglichen Einführung und zu einem bequemen Kompendium dieser Wissenschaft machen.

Messer, Aug. Einführung in die Erkenntnistheorie. 1909. VI, 188 u. 11 S. (geb. 3.—) 2.40

Dies ist die beste einführende Schrift in die Erkenntnistheorie, die Ref. kennt. Sie zeichnet sich besonders dadurch aus, daß sie trotz des kleinen Umfanges eine Anschauung erweckt von der Fülle der Probleme, die der Erkenntnistheorie erwachsen; ferner daß sie stets auf die richtige Problemstellung hinweist; endlich ragt sie noch durch große Klarheit und Übersichtlichkeit hervor. Vierteljahrsschrift f. wissensch. Philos. u. Soziologie.

Vorländer, Karl. Geschichte der Philosophie. I. Bd.: Altertum, Mittelalter und Übergang zur Neuzeit. 3. Aufl. 1911. XII, 368 S. (geb. 4.50) 3.60

— — II. Bd.: Philosophie der Neuzeit. 3. Aufl. 1911. VIII, 524 S. (geb. 5.50) 4.50

Zur Einführung wird man schwerlich ein besseres Buch finden als die Geschichte der Philosophie" von Vorländer, die den vielfach empfundenen Wunsch nach einer knappen, aber doch klaren, inhaltlich ausreichenden und zuverlässigen Darstellung der gesamten Geschichte der Philosophie aufs vortrefflichste erfüllt hat. Dieses Buch hat nicht wenig große Vorzüge. Zwar beschränkt es sich auf die Geschichte des philosophischen Denkens und läßt den kulturhistorischen Hintergrund zurücktreten. Aber in diesem Rahmen gibt es alles, was nur wünschenswert sein kann. Vortrefflich ist die Darstellung des Entwicklungsganges der Philosophie, was schon im Aufbau des Werkes klar hervortritt. Die biographische Behandlung der einzelnen Philosophen und die Darstellung ihrer Lehren stehen in allem auf der Höhe der Forschung. Dazu kommt, daß sich das Buch auch als Wegweiser für tiefer eindringende Arbeit bewährt durch die gute Auswahl in den Literaturangaben. Zeitschr. f. d. dtsch. Unterricht 1912.

Vorländers Buch reizt geradezu zum Studium. Die gediegene Art, in der er das historische mit dem systematischen Element zu vereinigen verstanden hat, macht das Buch zum philosophiegeschichtlichen Handbuch par excellence. Es gehört auf den Arbeitstisch eines jeden der Philosophie „Beflissenen". Kant-Studien.

Witasek, Stephan. Grundlinien der Psychologie. Mit 15 Fig. im Text. 1908. VIII, 370 u. 22 S. (geb. 3.50) . . . . . 3.—

Was Witasek bietet, ist so gefaßt, daß niemand sein Buch ohne Gewinn aus der Hand legen wird. Der Stil ist einfach und durchsichtig, die erläuternden Beispiele sind anschaulich und belebend, neue Begriffe werden so erklärt, daß auch der Laie bei einiger Aufmerksamkeit gut folgen kann. Besonders wohltuend ist die Präzision, mit der überall zwischen gesicherten Erkenntnissen und vorläufigen Hypothesen unterschieden wird. Alles in allem: ein tüchtiges Buch, dem auch wegen seines ungemein billigen Preises weiteste Verbreitung zu gönnen ist. Christliche Welt.

Verlag von Felix Meiner in Leipzig.

BINDING SECT. AUG 17 1962

B 2799 E8B8 Buchenau, Artur
Kants Lehre vom kategorischen Imperativ

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 25 05 004 5